

# سیر حکمت در اروپا

نخارش: محمد علی فردوسی



**انتشارات زوار**

تهران - شاه آباد

# کتاب فلسفی

@philosophic\_books

[https://telegram.me/philosophic\\_books](https://telegram.me/philosophic_books)

# سیر حکمت در اروپا

از زمان باستان تا مائه هفدهم

جلد اول

مذیل بترجمه گفتار دکارت فیلسوف نامی فرانسوی

گارش  
محمد علی فروغی

از انتشارات کتابفروشی زوار

تهران - شاه آباد



تهران ۱۳۴۲

---

چاپ تهران مصور

# فهرست مطالب

## صفحه

### فصل اول : حکمای پیش از سقراط

نش	-یباچه چاپ دوم
۱	آغاز حکمت در مشرق زمین
۱	ظهور حکمت در یونان
۲	حکمای هفتگانه
۳	حکمای ایونی - تالس ملطی
۴	انکسیمندروس
۴	انکسیمانوس
۴	هرقلیطوس
۶	فیثاغوریان
۸	انباذقلس
۸	ذیمقراطیس
۹	انکساغورس
۱۰	تعلیمیان و طبیعیان
۱۰	کسینوفانوس
۱۱	برمانیدس
۱۲	زینون
۱۳	حکمای الثات
۱۳	سوفسطائیان

### فصل دوم : سقراط و افلاطون و ارسطو

۱۵	۱ - سقراط
۱۸	۲ - افلاطون
۲۸	۳ - ارسطو یا ارسطاطالیس
۳۳	خلاصه فلسفه اولی
۳۹	خلاصه حکمت طبیعی
۴۳	خلاصه علم اخلاق ارسطو
۴۸	خلاصه عقاید ارسطو در سیاست

**فصل سوم : متاخرین از حکمای قدیم**

۵۳	ابیفور
۵۵	کلبیها و رواقیها
۵۹	شکاکن

**فصل چهارم : حوزه علمی اسکندریه و دوره رومیان**

۶۰	۱ - حوزه علمی اسکندریه
۶۳	۲ - حکمای روم
۶۴	لوکریوس
۶۴	کیکرو «سیرون»
۶۴	سنکا
۶۵	ایکتیوس
۶۶	مارکوس اورلیوس
۶۷	۳ - افلاطونیان اخیر

**فصل پنجم : علم و حکمت در اوایل قرون وسطی**

۷۷	۱ - آباء دین مسیح
۸۱	۲ - دوره فترت
۸۳	۳ - نهضت علمی اسلامی
۸۴	۴ - مقدمه نهضت علمی اروپائیان
۸۸	<b>فصل ششم : اسکولاستیک</b>
۱۰۳	<b>فصل هفتم : تجدید حیات علم و ادب</b>
۱۱۰	<b>فصل هشتم : فرانسیس بیکن</b>
	<b>فصل نهم : دکات</b>

۱۲۲	بخش اول - زندگانی دکارت و مصنفات او
۱۳۱	بخش دوم - مقام علمی و فلسفه دکارت
۱۳۴	۱ - روش دکارت در تحصیل علم

## فهرست مطالب

<u>صفحه</u>	<u>عنوان</u>
	۲- اکتشافات علمی دکارت و نتایجی که از روش
۱۴۳	نازه خود گرفته است
	۳- فلسفه دکارت در الهیات و طبیعیات
۱۴۶	
۱۴۸	الهیات
۱۵۸	طبیعیات
۱۶۴	علم اخلاق

### ضمیمه

#### رساله گفتار در روش راه بردن عقل «کلام دکارت»

۱۸۰	بخش اول
۱۸۸	بخش دوم
۱۹۸	بخش سوم
۲۰۶	بخش چهارم
۲۱۴	بخش پنجم
۲۳۰	بخش ششم

## دیباچه چاپ دوم

### بنام خدای بخشنده مهربان

چند سال پیش برای اشتغال با امری علمی که ضمناً سود ابناء نوع در آن متصور باشد بترجمه رساله کوچکی که معروف ترین اثر دکارت فیلسوف نامی فرانسوی میباشد دست بردم و پس از انجام برخوردیم باینکه این رساله بکسانیکه از معارف اروپا آگاهی نداشته باشند چندان بهره ای نمیدهد پس برای مزید فایده مقدمه ای بر آن افزودم و سیر حکمت را در اروپا از عهد باستان تا زمان دکارت باختصار در آن باز نمودم و بچاپ رسانیدم اینک نسخه آن کتاب نایاب شده و چنین مینماید که تجدید چاپش روا باشد پس چون دیدم مقدمه ای که در سیر حکمت نگاشته ام پسند خاطر دانش طلبان گردیده تا آنجا که آرزومند شده اند که دنباله آن نیز برای نمودار ساختن سیر حکمت از زمان دکارت تا کنون نگاشته شود باین نظر تصرفات و اضافاتی در آن مقدمه بعمل آورده آنرا جلد نخستین از سیر حکمت در اروپا قرار دادم و ترجمه رساله دکارت را هم چنانکه بود ضمیمه آن ساختم و امیدوارم بزودی جلد دوم کتاب را نیز مشتمل بر سیر حکمت در اروپا پس از دکارت بنظر ارباب ذوق برسانم چنانکه بتوانند از سراسر تاریخ فلسفه اروپا اجمالاً آگاه شوند و از خداوند در این امر توفیق میخواهم .

محمد علی فروغی

تیرماه ۱۳۱۷

# فصل اول

## حکمای پیش از سقراط

هرچند هنوز این مسئله حل نشده ، و شاید هیچگاه به درستی روشن نشود که تمدن و دانش ، و حکمت در کدام نقطه روی زمین آغاز کرده است . ولیکن تمدنی که امروزه دستیاری اروپائیان در

**آغاز حکمت از** جهان برتری یافته ، بی گمان دنباله آن  
**مشرق زمین است** است که یونانیهای قدیم بنیاد نموده و آنها خود مبانی و اصول آن را از ملل باستانی

مشرق زمین یعنی مصر و سوریه و کلد و ایران و هندوستان دریافت نموده اند. هنگامی که یونانیان در خط علم و هنر افتادند ، و بنا گذاشتند که آن را از ملل شرق فراگیرند آن اقوام از دیرگاهی در راه تمدن قدم زده معلومات بسیار فراهم کرده و مراحل مهم پیموده بودند ، ولیکن قوم پراستعداد یونان جمله و ما حاصل آن معلومات را گرفتند و در قالب ذوق سرشار خود ریخته تحقیقات عمیق نیز بر آن افزوده بهمه رشته های ذوقیات و معقولات صورتی چنان بدیع دادند که اقوام دیگر خاصه مردم اروپا و آسیای غربی خوشه چین خرمن آنها گردیده و از آن چشمه زلال بهره بردند .

جنبش یونانیان در امور علمی و عقلی و ذوقی ، به درستی از دوهزار و پانصد سال پیش از این آغاز کرده و در همه انواع بروزات ذهن و طبع

**ظهور حکمت** انسانی آثار زیبای گرانیها به یادگار گذاشته است لیکن در اینجاست که به معقولات  
**در یونان** میپردازیم و بذوقیات نظر نمی اندازیم چه

آن خود بحثی جداگانه و داستانی دراز است .  
 نخست می بینیم یونانیان، مانند ملل دیگر باستان در باره زمین و  
 آسمان و ماه و خورشید و ستارگان و آب و هوا و غیر آن تصوراتی دارند  
 که معتقدات دینی آنهاست و مبتنی بر این است که موجودات عالم  
 و آثار طبیعت شخصیت دارند و خداوندان میباشند و بعضی شایسته  
 پرستش و برخی درخور پرهیزند . بمرور زمان در ذهن آن مردم  
 رتبه خداوندی از همین موجودات برداشته شد و برای هر يك رب النوعی  
 فرض کردند که صفات و حالات و حوائج و نفسانیات بشر را شدیدتر و  
 قوی تر دارا می باشند و مردمان دنیا بازیچه هوا و هوس آن ها  
 هستند و عبادات و آداب دینی برای جلب رأفت و دفع شر ایشان  
 است .

آن عقاید که در واقع اساطیر است ، تا زمانیکه دین مسیح در اروپا  
 عمومیت نیافته بود شیوع داشت و عوام بلکه بسیاری از خواص بمقتضای  
 آنها عملیات دینی و دنیوی و عبادات و معاملات خود را جاری می ساختند  
 و آگاهی بر آن ها از منظومه ها و نوشته های شعراء و نویسندگان یونان  
 مخصوصاً اومیروس (۱) و هیسودوس (۲) بخوبی بر می آید .

ضمناً چنانکه در میان همه اقوام و ملل همواره اشخاص نکته سنج  
 و نصیحت گو بوده که مردم را از سود و زیان نشان آگاه و بگفته های  
 خردمندان بیدار می ساختند در میان یونانیان نیز اینگونه دانشمندان  
 بسیار بوده اند و بعضی از آنها نامی شده و وضع قوانین و آداب سودمند  
 برای آن قوم نموده اند و گفتگو از هفت  
 حکمای هفتگانه  
 خردمند (۳) بر زبانها بوده که دانشمندانترین  
 مردم خوانده میشدند ولیکن گذشته از آنها بعضی از متفکرین نیز پیدا

(۱) Homère نزدیک هزار سال پیش از میلاد .

(۲) Hésiode نزدیک نه صد سال پیش از میلاد .

(۳) Les sept sages در باب اسامی این حکما روایات مختلف

است اشخاص ذیل از آن جمله نام برده شده اند، بیاس Bias پیتاکوس

Pittacus کلئبول Cléobule میزون Myson خیلون Chilon

سولون Solon

شدند که اعتقاد باریاب انواع، طبع حقیقت جدی ایشان را قانع نساخته، کم کم موجودات را عناصر واسطیقات خوانده و جریان امور عالم را به اسباب و علل دانستند و به علت و معلول و قواعد و اصول قائل شدند و چنین استنباط میشود که اهل نظر چون دیده اند بسیاری از چیزها به یکدیگر متبدل میگردند و اختلاف هائیکه در جهان مشاهده میشود غالباً صوری است پی برده اند به این که تکثر بسیاری که در عالم به نظر میرسد واقعیت ندارد و شماره اشیاء حقیقی بسی کمتر از آنست که گمان میرود، پس برخوردند به این که شاید حقیقت واحدی باشد که اشیاء روزگار و احوال آنها تبدلات و تجلیات او باشند، و نیز از کشف همین امر که غالباً به نظر میآید که چیزهایی تازه موجود شده اند ولی تازه نیستند و نمایش چیزهای موجود از سابق میباشند، پی بردند به اینکه موجود و معدوم شدن درکار نیست، نه معدوم موجود و نه موجود معدوم میگردد و کون و فساد همه تنفیس و تبذیل است.

از مائه ششم پیش از میلاد در یونان کسانی نام برده میشوند که در پی بیان آثار طبیعت و درك حقیقت عالم آفرینش و در جستجوی وجود (۱) اصیلی بوده اند که تظاهرات او عالم کون و فساد و تنفیرات را پدیدار میسازد و درباره او رأیها و فرضها اظهار میدارند که هر يك به جای خود شایان دقت و شامل پاره ای از حقیقت است.

### حکمای ایونی ثالس ملطی

از حکمای مائه ششم و پنجم چندان نوشته و آثاری باقی نمانده تا بدرستی از نظرشان آگاه شویم، اینقدر میدانیم قدیم ترین دانشمندان یونان «ثالس ملطی» (۲) است

که در هندسه و نجوم دستی داشته و توانسته است کسوفی را در سال ۵۸۵ پیش از وقوع خبر دهد و از خاصیت کهر با آگاه بوده، و رطوبت را ماده المواد دانسته، یعنی آب را مایه حقیقی موجودات پنداشته است.

---

(۱) l'Être (۲) Thalès de Milet و او نیز از

حکمای سبعة شمرده شده است.



از همشهریان تالس باز دو نفر حکیم نام برده میشوند که اولی  
«انکسیمندروس» (۱) شاگرد تالس و معتقد

بوده است. برای آنکه اصل موجودات چیزی  
است غیر متعین و غیر متشکل بی پایان و بی آغاز و بی انجام و جاوید و  
جامع اضداد خشکی و تری و گرمی و سردی و هرگاه اضداد از یکدیگر  
جدا میشوند ظهور و بروز و تولد و حیات روی میدهد و چون باز با  
هم مجتمع میگردند مرگ و کمون و در واقع رجوع به اصل میشود و  
از آن ماده غیر متشکل از تأثیر سردی و گرمی عناصر ساخته میشود  
خاک سرد و آتش گرم و آب متمایل به سردی و هوا متمایل به گرمی و  
هیئت عالم از این چهار عنصر ساخته شده که به ترتیب روی هم جا  
گرفته اند.

**انکسیمانوس** حکیم دیگر که ساگرداوست «انکسیمانوس» (۲)  
نام دارد و هوا را ماده مواد میدانند و قبض

و بسط آنرا موجد عناصر دیگر می پندارد.

یکی از بزرگان حکمای باستان «هرقلیطوس» (۳) از اهل  
«افیسوس» (۴) است که مردی بلند پایه و با مناعت و متین بوده، از قرار  
مذکور با «دارا» ی بزرگ هخامنشی مکاتبه  
داشته و شاهنشاه ایران او را بدربار خود

**هرقلیطوس**

خوانده و دانشمند گوشه نشینی را بر همدمی پادشاه برگزیده است.

عقاید و افکار مردمان و رفتار و کردار آنان را بدیده حقارت مینگریست،  
از سخنانش کلماتی چند منقول است که عمیق و پرمعنی مینماید، لیکن  
معروف به تیرگی و ابهام بوده و فهم آنها را دشوار می یافته اند. آنچه از  
حکمت او معلوم شده این است که آتش را اصل و مبدأ می خواند و آنرا مظهر  
کامل تبدیل و بقراری میدانند. بوجود پابر جا قائل نمیشد و عالم را  
به رودی تشبیه میکند که همواره روان است، و یک دم مانند دم دیگر  
نیست و ثبات و بقا را منکر است و میگوید هر چه را بنگری به یک اعتبار  
هست و به یک اعتبار نیست. نسبت به هیچ چیز نمی توان گفت می باشد نباید

---

Anaximène (۲)      Anaximandre (۱)

Ephèse (۴) Héraclite (۳) از شهرهای یونانی آسیای صغیر

گفت میشود و شدن (۱) نتیجه کشمکش اضداد است و به این سبب جنگ در عالم ضروری است و همواره کشمکش اجزاء عالم را با هم سازش و توافق میدهد و اضداد برای یکدیگر لازمند، ولی باید در حال اعتدال و تناسب بمانند، و همین که یکی از حد اعتدال بیرون شد عدل عالم او را بمقام خود بر میگردداند. زندگی یکی مرگ دیگری است، و عدم این مایه وجود آن است، و نیک و بد و مرگ و زندگی، هستی و نیستی در واقع یکی است، و خواص اشیاء و اختلافات آنها نسبی و اعتباری است، چنانکه آب دریا در مذاق ماهی خوب است و در مذاق انسان بد، و حقیقت واحد است و کائنات از عنصر خشک و گرم ناشی هستند، و باز به همان عنصر بر میگرددند و راه نشیب و فراز میپیمایند. در راه نشیب آتش مبدل بخاک و آب میشود و خاک در راه فراز به آب و آتش منتهی میگردد ظاهر کثرت است و باطن وحدت و روح انسان نیز شراره ای از آتش ملوی است و پس از مرگ رجعت باصل مینماید.

هر قلیطوس چون ببقارای و بی ثباتی را اصل هر چیز دانسته، و فلسفه اش بر این پایه بوده و در ناپایداری امور اصرار و از مردم گذاره جوئی داشته، و دنیا را بچیزی نمیگرفته است، او را از زمره بد بینان (۲) می شمردند و حکیم گریان میخوانند (او اخر مائه ششم و اوائل مائه پنجم قبل از میلاد). دانشمندانیکه تا کنون نام برده ایم، در نزد اروپائیان «ایونیان» خوانده میشوند، زیرا که همه از مردم «ایونی» (۳) بوده اند.

(۱) Le Devenir (کون) در مقابل l'Etre (وجود)

(۲) Pessimiste - (۳) کشوری که ما او را یونان میگوئیم و

در انتهای جنوبی شبه جزیره بالکان واقع است، اسم اصلیش هلاس Hellas بوده و اهل آن دیار خود را Hellène مینامیده اند و ایونی Ionie اسم قسمتی از سواحل آسیای صغیر است که جماعتی از هلن آنجا اقامت داشتند و چون ایونی در آسیا واقع و مشرق زمینی ها ابتدای برخوردشان به مردم هلن با آن جماعت بوده کلیه مردم هلن را منتسب به ایونی نموده هلاس را یونان و مردمش را یونانی خوانده اند چنانکه رومیان هم بهمین طریق یونانیهارا به مناسبت اسم یک طایفه از آنها که بایشان نزدیکتر بوده گریک Grecs گفته اند و امروز اروپائیان یونان را بهمین اسم میخوانند.

نامی‌ترین حکمای باستان «فیثاغورس» (۱) است. دربارهٔ او تصریح کرده‌اند که به مصر و ایران و هندوستان مسافرت کرده، و از دانشمندان آن کشورها بهره‌ها برده است.

فیثاغوریان  
در اواخر مائه‌ششم به یونان برگشت و گروهی  
پیروا شدند و انجمنی سری تشکیل داد که

هم دینی و اخلاقی و هم سیاسی بود. بدرستی نمیدانیم عقاید و فلسفه آن گروه همه از خود فیثاغورس است یا فکر مریدان نیز در آن دخیل بوده است، در هر حال پیروان او مذهب تناسخ داشتند، و خوردن جانوران را روا نمی‌داشتند و از این رو وجوهات دیگر فیثاغورس بحکمای هند شباهت و تمایل دارد. اختراع جدول فیثاغورس و کشف شکل عروس در هندسه و بسیاری قضایای دیگر با او منسوب است.

کلیتاً در فلسفه فیثاغورس علوم ریاضی اهمیت تمام داشته، و او عدد را اصل وجود پنداشته، و همهٔ امور را نتیجهٔ ترکیب اعداد و نسبت‌های آنها دانسته است. چون باین نکته برخوردیم است که ترکیب صورتها در تولید نغمات تابع تناسبات عددی می‌باشد و موسیقی را نیز مانند هندسه و نجوم از رشته‌های علوم ریاضی، و کلیتاً نظام و عالم را تابع عدد می‌شمارد، و هر وجودی را مادی باشد یا معنوی، بایکی از اعداد مطابق میدانند. مختصر عدد را حقیقت اشیاء و واحد را حقیقت عدد می‌خوانند. تضاد واحد و کثیر و زوج و فرد را منشأ همهٔ اختلافات می‌پندارد، اما واحد مطلق را از زوجیت و فردیت و وحدت و کثرت بری می‌داند.

پیروان فیثاغورس در باب هیئت عالم‌رأی مخصوصی دارند، بکرویت زمین پی برده ولی يك کانون آتش ناپیدا قائلند که مرکز و محور عالم و مظهر الوهیت است. و زمین و خورشید و ماه و سیارات (عطارد و زهره و مریخ و مشتری و زحل) و ثوابت گرد آن می‌چرخند و چون ده را عدد جامع کمال میدانستند معتقد بوجود يك کرهٔ زمین نامرئی (۲) نیز بودند تا عدد کرات ده باشد، و موجبات دیگر نیز برای این عقیده داشتند

---

(۱) Pythagore مامصر کوروش و داریوش هخامنشی.

(۲) Antichtone یعنی مقابل زمین یا قرین زمین

و چنین فرض میکردند که فاصله‌های کرات از یکدیگر بنسبت فاصله‌های اعدادی است که نعمات آوازه‌ها را می‌سازد و گردش آنها نیز نغمه‌ای ساز میکند که روح عالم است و آن را گوش مردم بواسطه عادت یا عدم استعداد درک نمی‌نماید، و همچنان که اجسام هریک عددی هستند، ارواح نیز اعدادند و جزئی از روح جهان و اخگری از آتش علوی و برقی از فکر الهی می‌باشند و جاوید و نمردنی هستند جز این که در سیر خود بر حسب چگونگی زندگانی تن از درجه خویش پست‌تر یا بالاتر می‌روند یا بجای خود میمانند.

حکمت فیثاغورس از چند رو قابل توجه است، یکی اینکه حقیقتی غیر جسمانی است یعنی نسبت‌های عددی که امری فرضی و عقلی است قائل شده به آن اهمیت داده. دیگر این که کریت زمین را معلوم کرده و مزیت مرکز و ساکن بودن را از آن برداشته است و هر چند این رأی نامدتی نزد حکما طرف اعتنا نبود و فرض فیثاغورس در باب هیئت عالم درست با حقیقت موافقت نداشت، مه‌ذانی توان آنرا در کشف هیئت جدید بی تاثیر دانست (۱)

در مائه پنجم پیش از میلاد یونانیها در علم و حکمت و هنر و ذوقیات پیشرفت‌های مهم نمودند. گذشته از یهنا ئیکه پیر و ان فیثاغورس بر ریاضیات یعنی حساب و هندسه و هیئت و موسیقی دادند، در علم و عمل و طب نیز مشاهده میکنیم که ترقیات عمده دست داده چنانچه بزرگترین پزشکان قدیم یعنی بقراط (۲) در این دوره بوده است (معاصر اردشیر دراز دست).

در فلسفه از اشخاص نمایان آن زمان یکی «انباذفلس» (۳) است که عالم را ترکیبی از عناصر چهارگانه آب و باد و خاک و آتش میدانند

(۱) ظاهراً لفظ فیلسوف از مخترعات فیثاغورس است، باین معنی که در یونانی حکیم یعنی خردمند را سوفوس و حکمت را سوفیا می‌گفتند. فیثاغورس گفت ما هنوز لیاقت آن نداریم که خردمند خوانده شویم ولیکن چون خواهان حکمت هستیم باید ما را فیلسوف سوفوس خوانند یعنی دوستدار حکمت و همین لفظ است که فیلسوف شده و فلسفه Philosophie از آن مشتق گردیده است. Hippocrate (۲) - Empédocle (۳)

و جمع و تفریق عناصر را که مایه کون و فساد عالم است نتیجه مهر و کین می خواند و این دو مؤثر به نوبه خود غالب و مغلوب میشوند، و هر گاه مهر غلبه دارد

### انباذ قلس

جمعیت بر پریشانی فائق است و چون کین چیره میشود تفرقه شدت می یابد و دوره ای که ما در آن هستیم دوره غلبه کین و پریشانی است و دنیا و زندگانی آن زندان روح و کیفر گناهان اوست .

انباذ قلس داعیه های بزرگ در سر داشته، و خود را سزاوار پرستش مردم می دانسته است و گفته اند محض حفظ حیثیات روحانی خویش از پادشاهی که برای او میسر بود گذشته و جاه و منزلتی بالاتر از آن در انظار حاصل نموده است .

یکی دیگر از بلند قدرترین حکمای آن دوره «ذیمقراطیس» (۱) است که در جمیع رشته های حقایق غور کرده، در آفاق و انفس سیر کامل به عمل آورده و آثار بسیار از خود گذاشته لیکن چندان چیزی از آن باقی نمانده است. از جهت تبحر در علوم اورادرمائه پنجم دارای همان مقام دانسته اند

### ذیمقراطیس

که ارسطو درمائه چهارم داشت، و شیرین زبانی را نظیر افلاطون گفته اند و برخلاف هرقلیطوس طبعاً خوش بین (۲) و شاد بوده و حکیم خندان نامیده می شده است. باری آن دانشمند جهان و همه اجسام را مرکب از ذرات کوچک بشمار دارای ابعاد و لیکن تجزیه ناپذیر (۳) می داند و معتقد است که ذرات همه یک جنس اند و تفاوت آنها و تنوع اجسام همانا از اختلاف شکل و اندازه و وضع ذرات آنها نسبت به یکدیگر است . وجود ذرات ابدی است و به یک حرکت مستدیر دائمی که جزء ذات آنهاست متحرک هستند. این ذرات در جهان ملاء را تشکیل میدهند و جنبش آنها در خلاء است و بنابراین سراسر جهان از خلاء و ملاء صورت گرفته است. ارواح و ارباب انواع نیز از ذرات مرکب اند و لیکن ذرات آنها کوچک تر و پر حرکت تر از ذرات اجسام میباشند.

ذیمقراطیس به بخت و اتفاق قائل نیست و همه امور را علت و معلول یکدیگر و وقوع آنها را ضروری و جبری میداند . به عقیده او منشأ

ادراکات حس است، و حس ناشی از آن است که از اشیاء و اجسام چیزهایی صادر شده و در فضا سیر نموده به اعضاء حاسه انسان میرسند و آنها را متأثر و متحس میسازند.

دیگر از حکمای آن عصره انکساغورس (۱) است و رأی او درباره اجسام و جهان با حکمای سابق الذکر فرق عمده دارد از این رو که او قائل نیست به اینکه همه چیزها از یک ماده یا عنصر ساخته شده و حرکات و تبدلات آنها ذاتی باشد. او معتقد است

### انکساغورس

بر اینکه هر چیزی تخمه ای داد و تخمه همه اشیاء در همه اشیاء موجود است، جز اینکه در هر جنس تخمه مخصوص آن جنس بر تخمه های دیگر غلبه و بروز دارد. و تخمه های دیگر در حال کمونند، مثلاً چون یک قطعه استخوان را به نظر آوریم ماده گوشت و پوست و رگ رپی و همه چیزهای دیگر در او هست، جز اینکه ماده استخوانی در او غالب است و به این جهت است که از یک چیز چیز دیگر تولید میشود و مثلاً نان که انسان میخورد و در بدن مبدل به خون و بلغم و چربی و گوشت و غیر آنها می گردد سبب آنست که تخمه همه آن چیزها در او هست، بنابراین کون و فساد یا مرگ و ولادت فقط عبارتست از جدائی اجزا از یکدیگر، و در آغاز امر همه تخمه ها و مواد مختلفه درهم و آمیخته بوده، و تمایز نداشته اند، عقل جهان آنها را از یکدیگر جدا کرده و بنظم و ترتیب در آورده و بگردش انداخته، و مصدر این بروزات شده و این عمل هنوز جاری و برقرار است (۲)

هر چند رأی انکساغورس در ترکیب اشیاء از تخمه های متنوع نامتناهی خالی از غرابتی نیست، ولیکن بدیع تر از آن قول اوست باین که ناظم امور عالم عقل است و ظاهراً این دانشمند نخستین کسی است که چنین رأیی اظهار داشته است.

از حکمائی که تا کنون نام برده ایم و همه درمائه پنجم و ششم پیش از میلاد مسیح می زیسته اند فیثاغورس و پیروان او ریاضیان (۳)

---

(۱) Anaxagore (۲) ارسطو در بیان فلسفه انکساغورس

اجزاء موجودات را Homéométries خوانده است، یعنی اجزاء متشابه.

(۳) Mathématiciens

**تعلیمیان و طبیعیان** خوانده می شوند و دیگران طبیعیان (۱) یا مادیان (۲) زیرا که باختلاف مذاق و مشربی که مذکور داشتیم همه نظر به عالم طبیعت دارند و به وجهی از وجوه ماده و جسم را اصل و حقیقت اشیاء می دانند و در پی توجیه و کشف چگونگی آثار طبیعت و تظاهرات آن می باشند، و در هر حال همه متوجه هستند به اینکه عالم در تغییر و تبدیل است و این معنی را دنبال می کنند که محل این تبدلات یعنی آنچه این تحولات در او واقع می شود چیست. و بجه کیفیت است، به عبارت دیگر وجود حقیقی یا حقیقت وجود کدام است؟ حتی این که یکی از آنان یعنی هرقلیطوس چنان مستغرق عالم بی قراری و تغییر گردیده که وجود را نفی کرده و حرکت و تبدیل را اصل و حقیقت عالم پنداشته است.

ولیکن درمائه پنجم دانشمندانی هم بوده اند که نظرشان از عالم صوری و ظاهری تجاوز کرده و محسوسات را بی اعتبار دانسته و در توجیه و تحقیق مسائل معقولات را بیشتر مدخلیت داده اند و به توحید نزدیکتر شده اند. مقدم همه آنان «کسینوفانوس» نام دارد که در او اخرمائه ششم و اوایل پنجم

### کسینوفانوس

می زیسته؛ و او کلاما موحد است و همگنان خود را که قائل به خداوندان چندند و درباره آنها صفات و حالات بشری فرض می کنند؛ استهزا کرده و پند می دهد که خدای یگانه را بپرستید و او را از آلائشهای بشری و نفسانیت و جسمانیت و توالد و تغییر و تبدیل و مانند آن پاک بدانید چه او ازلی و ابدی و بی تغییر است. همه بینش است و همه دانش ساکن است و بی نیاز از حرکت؛ و جهان را تنها به قوه دانش خود می گردانند و آنچه شمار درباره او می پندارید قیاس به نفس است و اگر اسب و گوسفند هم چنین استدلال می کردند خداوند را به شکل خود فرض می نمودند و هیچکس بشناخت حق نایل نمی شود و انسان از خاک برآمده و دوبار به خاک برمی گردد و وجودی ناچیز و زبون است.

شاگرد کسینوفانوس یکی از معتبرترین حکمای باستان است و «برمانیدس» نام دارد و او برخلاف هرقلیطوس به وجود معتقد است و

(۱) Physiciens یا (۲) Matérialistes یا Hytozoïstes

## برمانیدس

تغییر و تبدیل و حرکت را بکلی خطا و غیر واقع می‌پندارد، و معتقد به سکون و دوام وثبات است. می‌گوید، وجود نه آغاز دارد، نه انجام، چه اگر آغاز می‌داشت ناچار باید فرض کنیم، یا از وجود برآمده، یا از عدم، اگر از وجود برآمده، پس زاده خود است و حادث نیست. اگر بگوئید از عدم ناشی شده، عقل از آن امتناع دارد، و هم چنین انجام یعنی مرگ و فنا و تغییر و تبدیل ندارد زیرا انتقال از وجود یا به وجود است یا به عدم. اگر به وجود است پس تغییر نکرده و نابود هم نشده است، انتقال به عدم راهم عقل از قبولش عاجز است؛ و نیز برای وجود حرکت قائل نیست، زیرا حرکت ناچار در مکان باید واقع شود و مکان یا وجود است یا عدم، اگر وجود است پس حرکت وجود در او حرکت در خود است، یعنی سکون است، و اگر عدم است حرکت ممکن نیست، چه حرکت در مکان باید بشود، و نیز برخلاف انکساغورس و ذیمقراطیس قائل به خلاء نیست و وجود را واحد و پیوسته می‌داند یعنی يك پارچه و بدون اجزا، چه، اگر اجزا داشته باشد و میان آن اجزا خلاء باشد، خلاء وجود است یا عدم، و اگر وجود است پس اجزا از یکدیگر جدا نیستند، و وجود پیوسته است؛ و اگر عدم است چگونه می‌تواند میان اجزاء جدائی بیندازد، پس وجود یکی است و پیوسته و نامحدود، و ازلی و ابدی و بی‌تغییر و ساکن و پایدار و قائم به خود و این عقیده برای انسان از تعقل حاصل می‌شود و شخص خردمند جز به وجود واحد که کل وجود، و وجود کل است قائل نتواند شد، و به محسوسات نباید اعتماد کرد که انسان را به خطا می‌اندازند، و درباره وجود آنچه غیر از وحدت و سکون به نظر آید گمان و پندار و عاری از حقیقت است زیرا قول به وجود متکثر و متغیر و متحرک ناچار منجر به تناقض می‌گردد و عقل از قبول تناقض ممتنع است.

از آنچه گفتیم برمی‌آید که برمانیدس ظاهراً نخستین حکیمی است که برای کشف حقیقت، ادراکات حسی و ظاهری را کنار گذاشته و مجرد تعقل را کافی دانسته است بی‌اینکه آن را مبنی بر تجربیات و مشاهدات نماید (۱) و در استدلال عقلی عم شیوا احتجاج لفظی و جنلی را پیشنهاد

(۱) اروپائیان این شیوه را Rationalisme می‌گویند یعنی حکمت تعقلی در مقابل Empirisme یعنی حکمت مبنی بر تجربه و مشاهدات



## زینون

است و این شیوه را «زینون (۱) شاگرد او  
بکمال رسانیده و احتجاجات جدلی او معروف

است، از جمله برای اثبات اینکه حرکت حقیقت ندارد و خلاف عقل است می گوید اگر حرکت واقعیت داشته باشد انتقال ازین نقطه است به نقطه دیگر، پس هرگاه میان آن دو نقطه خطی فرض کنیم البته می توان آن را نیمه کرد و آن نیمه را می توان نصف نمود، و همچنین در این تنصیف هر قدر پیش برویم باز آن قسمتی که باقی می ماند می توان نصف کرد، و نهایت ندارد، پس آن خط اجزاء بشمار دارد و جسم متحرک از همه آن اجزاء باید گذر کند، و گذر کردن از اجزای بشمار مدت نامتناهی لازم دارد، بنا بر این آن جسم هیچگاه به نقطه مقصد نمی رسد پس عقلاً ثابت شد که حرکت باطل است، و این استدلال را به این ترتیب نیز بیان کرده است که اخیلِس (۲) که چابک ترین مردم است، هرگاه در دنبال سنگ پشت که یکی از کندروترین جانوران است برود، به قاعده عقلی هرگز نباید به او برسد، زیرا در مدتی که اخیلِس مقداری را طی نموده، سنگ پشت مسافتی نیز پیموده است، و اخیلِس باید آن مسافت را هم پیماید.

اما آنچه در ظاهر دیده می شود خلاف اینست، و چون این کیفیت به حکم عقل ضروری است، پس ناچار باید بگوئیم آنچه در ظاهر دیده می شود حقیقت ندارد و حرکت باطل است و نیز می گوید هرگاه تیری از کمان پرتاب می کنیم بر حسب ظاهر روان می شود اما در واقع ساکن است، زیرا در هر آن که آنرا به نظر گیریم قسمتی از فضا یا مکان را شاغل است و شاغل بودن مکان جز سکون چیزی نیست، و در آن نمی توان تیر را غیر شاغل مکان فرض کرد، پس هیچگاه نمی توان آنرا در حرکت دانست. کسینوفانوس و برمانیدس و زینون و اتباع ایشان را اروپائیان حکمای «الاثات» (۳) می گویند چه از مهاجرین یونانی الیا که در جنوب ایتالیا

(۱) Zenon (۲) Achilles در افسانه های یونانی به

شجاعت سرعت و سیر معروف است. نویسندگان مشرق که او را نمی شناختند و از داستان او آگاه نبودند به مناسبت سرعت سیری که به او

نسبت داده شد او را اسب پنداشته اند. (۳) E-léates

واقع است بوده‌اند، و آنهارا اهل عقل باید گفت، شیوه ایشان چنانکه گفتیم، شیوه تعقل و استدلال عقلی گفته می‌شود در مقابل مشاهده و تجربه که شیوه اهل حس است.

### حکمای الثالث

در اواخر مائه پنجم جماعتی هم از اهل

نظر در یونان پیدا شدند که جستجوی کشف

حقیقت را ضرور ندانسته، بلکه آموزگاری فنون را برعهده گرفته،

شاگردان خویش را در فن جدل و مناظره

### سوفسطالیان

ماهر می‌ساختند تا در هر مقام خاصه در مورد

مشاجرات سیاسی بتوانند بر خصم غالب شوند. این جماعت به واسطه

تتبع و تبحر در فنون شتی که لازمه معلمی بود «سوفیست» (۱) معروف

شدند، یعنی دانشور، و چون برای غلبه بر مدعی در مباحثه به هر

وسیله متشیب بودند لفظ سوفیست که ما آن را سوفسطائی می‌گوئیم علم

شد برای کسانی که به جدل می‌پردازند و شیوه ایشان «سفسطه» (۲) نامیده

شده است، افلاطون و ارسطو در تقبیح سوفسطائیان ورد مطالب ایشان

بسیار کوشیده‌اند، ولیکن در میان اشخاصی که به این عنوان شناخته شده،

مردمان دانشمند نیز بوده‌اند. از جمله یکی «افرو دیقوس» (۳) است و

او از حکمای بدبین بود یعنی بهره‌انسان را در دنیا درد ورنج و مصائب و

بلیات یافته بود، و چاره آن را شکیبائی و استقامت و بردباری و فضیلت

و متانت اخلاقی می‌دانست. دیگری «گورگیاس» (۴) نام دارد که با

استدلالاتی شبیه به مباحثات زینون و برمانیدس مدعی بود که وجود

موجود نیست، و نمونه آن این است، کسی نمی‌تواند منکر شود که

عدم عدم است (یا به عبارت دیگر لا وجود لا وجود است) ولیکن همین که

این عبارت را گفتیم و تصدیق کردیم ناچار تصدیق کرده‌ایم به این که عدم

موجود است، پس یکجا تصدیق داریم که وجود موجود است و جائی دیگر ثابت

کردیم که عدم موجود است بنابراین محقق می‌شود که میان وجود و عدم

(لاوجود) فرقی نیست پس وجود موجود نیست.

گورگیاس به همین قسم مناقطات دو قضیه دیگر را هم مدعی بود، یکی

Sophisme (۲)

Sophiste (۱)

Gorgias (۴)

Piodicos (۳)

اینکه فرضاً وجود موجود باشد قابل شناختن نیست، دیگر اینکه اگر هم قابل شناختن باشد معرفتش از شخصی به شخص دیگر قابل افاضه نخواهد بود. معتبرترین حکمای سوفسطائی «پروتاگورس» (۱) است که بسبب تبهر و حزن بیانی که داشت جوانان طالب صحبتش بودند و بلند مرتبه اش می دانستند و لیکن چون نسبت به عقاید مذهبی عامه ایمان را سخاظهار نمی کرد عاقبت تبعیدش کردند، و نوشته هایش را سوزانیدند. عبارتی که در حکمت از او به یادگار مانده اینست که «میزان همه چیز انسان است» و تفسیر این عبارت را چنین کرده اند که: در واقع حقیقتی نیست، چه انسان برای ادراک امور جز حواس خود وسیله ای ندارد، زیرا که تعقل نیز مبنی بر مدرکات حسیه است، و ادراک حواس هم در اشخاص مختلف می باشد، پس چاره نیست جز اینکه هر کس هر چه را حس می کند معتبر بداند، در عین اینکه می داند که دیگران همان را قسم دیگر درک می کنند و اموری هم که به حس در می آید ثابت و بی تغییر نیستند بلکه ناپایدار و متحول می باشند، اینست که یکجا ناچار باید ذهن انسان را میزان همه امور بدانیم، و یکجا معتقد باشیم که آنچه درک می کنیم حقیقت نیست، یعنی به حقیقتی قائل نباشیم.

این بود سیر حکمت در یونان از زمان باستان تا اواخر مائۀ پنجم پیش از میلاد. چنانکه ملاحظه می فرمائید در ظرف دوست یا دوست و پنجاه سال که از زمان ثالس تا این هنگام می گذرد، در یونان مردمان فوق العاده در حکمت و معرفت ظهور نموده اند، ولیکن از ایشان آثار کتبی بسیار کم باقی مانده و تقریباً آنچه از افکارشان می دانیم به نقل قول متأخرین است، مخصوصاً ارسطو که در بیان مسائل علمی همواره این شیوه را داشته است که به عقاید قدما اشاره می کرده است، ولیکن این اشارات کافی نیست که بدرستی به عقاید آن بزرگان پی ببریم و بعلاوه سقراط و پیروان او در کسب معرفت بساطی تازه گسترده اند، و با استفاده از پیشینیان حکمت را منقلب ساخته اند، و اینک به شرح این معنی می پردازیم.

# فصل دوم

## سقراط و افلاطون و ارسطو

### ۱- سقراط

از گزارش اجمالی که از اصول عقاید حکما و فلاسفه یونان درمائه ششم و پنجم پیش از میلاد نمودیم، روشن می شود که در اواخرمائه پنجم در اذهان کسانی که جستجوی حقیقت و معرفت می کردند، تشویش و تشتت بسیار دست داده، و مخصوصاً تعلیمات سوفسطائیان افکار را پریشان و عقاید را متزلزل ساخته بود، و به همین جهت بنیان احوال اخلاقی مردم نیز روبه سستی گذاشته و مفساد بزرگ از آن بروز می کرد.

در این هنگام سقراط ظهور نمود، و او از بعضی جهات به سوفسطائیان شباهت داشت و معاصرین اکثر میان او و آن جماعت فرق نمی گذاشتند، ولیکن سقراط که خداوند اخلاق است در حکمت شیوه تازه ای به دست داد، و آن شیوه را شاگرد او افلاطون، و شاگرد افلاطون ارسطو دنبال و تکمیل کردند، و حکمت را به اوج ترقی رسانیدند، و از این رو سقراط امام حکما و استاد فلاسفه است، و چون در راه تعلیم و تربیت ابناء نوع جان سپرده است، از بزرگترین شهدای عالم انسانیت نیز به شمار میرود (معاصر اردشیر در از دست و داریوش دوم).

در ترجمه احوال سقراط وارد نمی شویم، کسانی که کتاب ما را موسوم به «حکمت سقراط» خوانده اند به اندازه لزوم از آن داستان

شکفت و تعلیمات آن بزرگوار آگاه شده،  
**مقام سقراط**

و برخوردده اند به این که او جنبه پینمیری

دارد، و وظیفه خود را متنبه ساختن مردم به جهل خویش و توجه به لزوم معرفت نفس و مزین نمودن آن به فضائل و کمالات قرار داده، ولیکن رأی و نظر مخصوصی در فلسفه اظهار ننموده، بلکه همواره اقرار

و اصرار به نادانی خویش داشته است .

گفته اند ، سقراط فلسفه را از آسمان بزمین آورد ، یعنی ادعای معرفت را کوچک کرده ، جویندگان را متنبه ساخت که از آسمان فرود آیند ، یعنی بلند پروازی را رها نموده بخود باید فرو رفت و تکلیف زندگانی را باید فهمید ، و نیز گفته اند

### شیوه سقراط

شیوه سقراط دست انداختن و استهزاء (۱) بود . اگر در مکالمه او توفرون و مکالمه الکبیادس ، از رسائل افلاطون که ما بفارسی در آورده ایم نظر شود ، دیده خواهد شد که سقراط چگونه حریف را دست انداخته و بالاخره او را مستاصل و مجبور می ساخت که اقرار به نادانی خود نماید . اما آنچه استهزای سقراطی نامیده اند در واقع طریقه ای بود که برای اثبات سهو و خطا (۲) و رفع شبهه از اذهان داشت به وسیله سؤال و جواب و مجادله (۳) و پس از آن که خطای مخاطب را ظاهر می کرد ، باز بهمان ترتیب مکالمه و سؤال و جواب را دنبال کرده ، به کشف حقیقت می کوشید ، و این قسمت دوم تعلیمات سقراط را «مامائی» (۴) نامیده اند زیرا که اومی گفت دانشی ندارم و تعلیم نمیکنم ، من مانند مادرم فن مامائی (۵) دارم ، او کودکان را در زادن مدد می کرد ، من نفوس را یاری می کنم که زاده شوند ، یعنی به خود آیند و راه کسب معرفت را بیابند ، و به راستی در این فن ما هر بود و مصاحبان خود را منقلب می نمود و کسانی که او را وجودی خطرناک شمرده ، در هلاکش پافشرند ؛ قدرت و تأثیر نفس او را درست دریافته بودند .

تعلیمات اخلاقی سقراط تنها موعظه و نصیحت نبود ، و برای نیکوکاری و درست کرداری مبنای علمی و عقلی می جست ، بد عملی را از اشتباه و نادانی می دانست ، و می گفت : مردمان از روی علم و عمد دنبال شرنمی روند ، و اگر خیر و نیکی را تشخیص دهند البته آن را اختیار می کنند ، پس باید در تشخیص خیر کوشید ، مثلاً باید دید شجاعت چیست ؟ عدالت کدامست ؟ پرهیزکاری یعنی چه و راه تشخیص این امور آنست که آنها را

### مبنای تعلیمات

### اخلاقی سقراط

(۱) Ionie (۲) Réfutation (۳) Dialectique

(۴) Maïeutique (۵) مادر سقراط ماما بوده است .

به درستی تعریف کنیم. این است که یافتن تعریف (۱) صحیح در حکمت سقراط کمال اهمیت را دارد، و همین امر است که افلاطون و مخصوصاً ارسطو دنبال آن را گرفته برای یافتن تعریف «حد» بتشخیص نوع و جنس و فصل، یعنی کلیات پی برده و گفتگوی تصور و تصدیق و برهان و قیاس به میان آورده و علم منطق را وضع نموده اند و بنابراین هر چند واضح منطق ارسطو است نظریه بیانی که کردیم، فضیلت با سقراط است که راه را باز نموده است.

سقراط برای رسیدن به تعریف صحیح، شیوه استقراء (۲) بکار می برد یعنی در هر باب شواهد و امثال از امور جاری عادی می آورد، و آنها را مورد تحقیق و مطالعه قرار می دهد، و از این جزئیات تدریجاً به کلیات میرسد و پس از دریافت قاعده کلیه آن را بر موارد خاص تطبیق می نمود

### فلسفه کلیات

و برای تعیین تکلیف خصوصی اشخاص

نتیجه می گرفت و بنابراین می توان

گفت: پس از استقراء به شیوه استنتاج و قیاس

### عقلی

(۳) نیز میرفت و در هر صورت مسلم است که

رشته استدلال مبتنی بر تصورات کلی را سقراط به دست افلاطون و ارسطو داده، و از این رو او را مؤسس فلسفه مبنی بر کلیات عقلی (۴) شمرده اند که مدار علم و حکمت بوده است.

اما عقاید سقراط را در اصول مسائل مهم فلسفی به درستی نمی توان باز نمود، چه او هرگز اظهار علم قطعی نمی کرد، و به علاوه تعلیمات خود را نمی نوشت و بنابراین جز آنچه پیروان او بالاخص «گزنوفون» (۵)

و افلاطون و ارسطو نقل کرده اند،

ماخذی برای پی بردن به تعلیمات او نداریم

مهمترین ماخذ افلاطون است اما او هر چه

نوشته از قول سقراط نقل کرده و به درستی

نمی توان عقاید استاد و شاگرد را از یکدیگر جدا نمود. آنچه تقریباً به یقین می توان دانست اینست که اهتمام سقراط بیشتر مصروف اخلاق

### اصول اخلاقی

### سقراط

Déduction (۳) Induction (۲) Définition (۱)

Xénophon (۵) Philosophie du concept (۴)

بوده، و بنیاد تعلیمات او این که، انسان جویای خوشی و سعادت است، و جز این تکلیفی ندارد، اما خوشی باستیقای لذات و شهوات به دست نمیآید، بلکه بوسیلهٔ جلوگیری از خواهشهای نفسانی بهتر میسر می‌گردد، و سعادت افراد در ضمن سعادت جماعت است، و بنا بر این سعادت هر کس در این است که وظایف خود را نسبت بدیگران انجام دهد، و چون نیکوکاری بسته به تشخیص نیک و بد، یعنی دانائی است بالاخره فضیلت بطور مطلق جز دانش و حکمت چیزی نیست، اما دانش چون در مورد ترس و بی‌باکی، یعنی علم بر این که از چه باید ترسید و از چه نباید ترسید ملحوظ شود؛ شجاعت است، و چون در رعایت مقتضیات نفسانی بکار رود عفت خوانده میشود، و هر گاه علم بقواعدی که حاکم به روابط مردم بر یکدیگر می‌باشد منظور گردد عدالت است، و اگر وظایف انسان نسبت بخالق در نظر گرفته شود دینداری و خداپرستی است، و این فضایل پنجگانه یعنی: حکمت و شجاعت و عفت و عدالت و خدا پرستی، اصول اولی اخلاق سقراطی بوده است. اراده آزاد نیست یعنی انسان فاعل مختار نتواند بود مگر اینکه پیروی از عقل کند که در آن صورت نیکی و خیر را انتخاب مینماید.

وجه اعتقاد بخداوند در نظر سقراط این بود که همچنان که در انسان قوهٔ عاقله هست، در عالم نیز چنین قوه‌ای موجود است، خاصه این که می‌بینیم عالم نظام دارد و بی‌قاعده و بی‌ترتیب نیست و هر امری را غایتی است و ذات باری خود غایت وجود عالم است،

### خداشناسی

پس نمیتوان مدار امور عالم را بر تصادف و اتفاق فرض نمود و چون عالم به نظام است، امور دنیا قواعد طبیعی دارد که قوانین موضوع بشری باید آنها را رعایت کند باین سبب سقراط در سیاست معتقد به قهر و زور نیست و با مردم مدارا و اقلع افکار را لازم میدانند. به عبارت دیگر سیاست را نیز مبنی بر حکمت مینماید.

### سیاست

## ۴- افلاطون

ولادت «افلاطون» در سنهٔ ۴۲۷ پیش از میلاد، عمرش نزدیک به هشتاد و پنج سالگی بوده، در حدود هیجده سالگی بسقراط

برخورده وده سال در خدمت او بسر برده بعد از شهادت استاد يك  
چند جهانگردي نموده ، سپس به تعليم  
حکمت پرداخت . دوره افاضه اش راجع به  
نیمه اول ماه چهارم است (مصادر اربوش دوم  
و اردشير دوم) . در بيرون شهر آتن باغي

مختصر ترجمه  
حال

داشت وقف علم و معرفت نمود . مريدانش براي درك فيض تعليم و  
اشتغال بعلم و حکمت آنجا گرد مي آمدند ، و چون آن محل «آکادميا»  
نام داشت فلسفه افلاطون معروف بحکمت «آکادمي» (۱) شده و پيروان  
آنها «آکادميان» (۲) خواندند ، و امروز در اروپا مطلق انجمن علمي را  
آکادمي ميگویند .

از تعليمات شفاهي افلاطون چيزي نميدانيم ، آثار کتبي او تقريباً  
سي رساله است که نفيس ترين يادگار حکمت و بلاغت بشمار ميرود و  
شرح و وصف آنها در اين مختصر نميگنجد . نمونه اي از آن را به ترجمه  
چند رساله از آن رسالات بعنوان حکمت سقراط بدست داده ايم . همه  
آن رسائل بصورت مکالمه نوشته شده ، و نظر بارادت افلاطون نسبت  
باستاد همواره يك طرف مکالمه سقراط است ، و در بعضي از آنها که  
محققان اروپا آثار جواني افلاطون و ايام نزديک بتعليمات سقراط ميدانند  
بشيوه سقراط واقع ميشود يعني اعتقاد از طرف مقابل سئوال ميکند و  
جواب او را موضوع بحث ساخته بطلان آن را ظاهر و خطاي او را مينمايد ،  
اما جواب صحيح سئوال را بدست نميدهد ، و نتيجه اصلي که حاصل  
ميشود کشف ناداني و گمراهي طرف مقابل است ، چنانکه غالباً قصد  
سقراط هم گرفتن همين نتيجه بوده است وليکن در بسياري از رسائل  
ديگر (مثل رساله فيدون) نويسنده يعني افلاطون بنمودن شيوه مباحثه  
سقراط اکتفا نکرده ، کم کم آرا و عقايد خود را اظهار ميدارد و حکمت  
افلاطون از مجموع آن رسائل بايد استخراج شود .

افلاطون با آنکه شعر و صنعتگري را نسبت بحکمت و معرفت  
خوار مي پنداشت خود ذوق و قوه شاعري سرشار داشت ، مقام علمي او نيز  
مخصوصاً در رياضيات عالي بوده و گفته اند که بر سر در باغ آکادمي نه شده



بود: هر کس هندسه نمی‌داند وارد نشود، بنا بر این افلاطون در حکمت جمع میان طریقه استدلال و تعقل و قوه شاعری و تخیل نموده بود و با آنکه اعراض از دنیا و احتراز از آلائش های آن را بر حکیم واجب می‌دانست در امور معاشی و سیاست نیز تحقیق بسیار می‌کرد، بلکه غایت اصلی حکمت را حسن سیاست می‌دانست، و عمل سیاست را تنها در خور حکیم می‌پنداشت و مایل بود آرا و عقاید سیاسی خود را به مورد عمل بگذارد، و برای ایجاد و استقرار عدالت که جز ثمره حکمت نتواند بود می‌کوشید، اما چون محیط فاسد آتن را لایق نمی‌دانست که در آنجا به عملیات سیاسی اشتغال ورزد، با بعضی از حکمرانان زمان در خارج آتن بنا و بنیان گذاشته و نزد آنها مسافرت نمود، ولیکن استعداد آنان هم پیش از مردم آتن نبود، و افلاطون بالاخره از عمل سیاست دست کشیده و یکباره به حکمت پرداخت.

برای آنکه آنچه از این به بعد می‌خواهیم بگوئیم روشن باشد یاد آوری می‌کنیم، که چون در رفتار و گفتار حکما درست بنگریم، بر می‌آید که گرفتار این مشکل شده‌اند که آیا آنچه بر انسان احاطه دارد و آدمی

### مشکلات حکما

آنان را در می‌یابد حقیقت و واقعیت دارد یا ندارد؟ اگر واقع است چرا متغیر است و بر یکسان برقرار نیست؟ اگر واقعیت ندارد آنچه بنظر انسان نمایش می‌یابد چیست؟ اگر کثرت و تعدد حقیقی است، پس چرا بعقل و ذهن ما نگران وحدت است؟ و اگر وحدت حق است، چرا تکثر در نظر ما جلوه دارد آیا محسوسات و مدرکات ما معتبر هست یا نیست؟ حصول علم و یقین برای انسان میسر است یا نه؟ باری حقیقت کدام است و تکلیف آدمی چیست؟ این است مسئله لاینحل که از روزی که انسان صاحب نظر شده، آن را طرح کرده و در آن باب هر کسی بر حسب فهم گمانی داشته، و خواسته است در این شب تاریک راهی بجوید، و افسانه‌ای گفته و در خواب شده، و هنوز رشته این خیال بافی سرد را ز دارد و به جائی نمی‌رسد، اما آنکه این معما به حکمت گشوده نشده، انسان از جستن راز دهر نمی‌تواند دست باز دارد، بلکه جز این جستجو چیزی را لایق مقام انسانیت و قابل تعلق خاطر نمی‌شمارد.

اما افلاطون گوهر یکتای حکمت و سرور حکما به شمار است، چه

گرفته از مقامات فضلی و متانت اخلاقی و مناعت طبیعی ، متفکری عمیق است ، و متکلمی بلیغ ، و محقق ربانی ، و نکته سنجی برهانی، و با اینهمه شور عشق و ذوق سرشار دارد ، و قوه متخیله اش خلاق معانی است .

### مقام افلاطون

از سقراط طریق کسب معرفت و شیوه مکالمه و مباحثه آموخته ، و متوجه حد و رسم و کلیات عقلیه گردیده ، و به عوالم معنوی و مراتب اخلاقی و شناخت نفس پی برده ، به افکار و آراء دانشمندان پیشین از فلاسفه و سفسطائیان نیز مراجعه نموده ، و مخصوصاً از تعلیمات هرقلیطوس و فیثاغورس و برمانیدس و انکساغورس بهره کمال برده ، عقل خود را به حرارت شوق برافروخته و ذوق خویش را به نور عقل هدایت نموده ، مختصر در مکتب حقایق و پیش ادیب عشق کوشیده و آثاری از خود گذاشته که هنوز اهل ذوق از آن لذت میبرند و ارباب تحقیق استفاده میکنند .

سقراط مباحثات خود را به امور اخلاقی محدود ساخته بود حکمت افلاطون هم بالاخصاص به اخلاق و سیاست متوجه است ، ولیکن به حقیقت عالم خلقت نیز نظر دارد ، و اگر چه به امور طبیعی چندان نپرداخته است تا یک اندازه می توان گفت «علم الهی» را اوست ساخته است .

اساس حکمت افلاطون بر این است که محسوسات ظواهر اند نه حقایق ، و عوارضند و گذرنده نه اصيل و باقی ، و علم (۱) بر آنها تعلق نمی گیرد بلکه محل حس و گمانند و آنچه علم بر آن تعلق میگیرد عالم معقولات است ، به این معنی که هر امری از امور عالم

### مثل افلاطونی

چعمادی باشد ، مثل حیوان و نبات و جماد ، وجه معنوی ، مانند درشتی و خردی و شجاعت و عدالت و غیره ها ، اصل حقیقتی دارد که سرمشق و نمونه کمال او است و به حواس درك

---

(۱) مبتدیان را متوجه میکنیم به اینکه ، لفظ علم به معانی مختلف استعمال میشود گاهی به معنی دانستن است به طور مطلق (Savoir) و وقتی به معنی مجموعه ای از معلومات مرتبط به یکدیگر است که يك یا چند فن را تشکیل می دهد (Science) و زمانی به معنی ادراك و حاصل شدن صورت اشیاء است در ذهن یا عقل (Connaissance) و در اینجا مراد معنی اخیر است .

نمی‌شود و تنها عقل آن را درمی‌یابد و آن را در زبان یونانی به لفظی ادا کرده که معنی آن صورت است، و حکمای عامه مثال (۱) خوانده‌اند مثلاً می‌گوید: مثال انسان یا انسان فی نفسه (۲) و مثال بزرگی، و مثال برابری، و مثال دوئی، یا مثال یگانگی، و مثال شجاعت، و مثال عدالت، و مثال زیبایی، یعنی آنچه به خودی خود و به ذات خویش و مستقلاً و مطلقاً و به درجه کمال و بطور کلی انسانیت است، یا بزرگی است یا برابری یا یگانگی، یا دوئی، یا شجاعت، یا عدالت، یا زیبایی است. پس افلاطون معتقد است براینکه هر چیز صورت یا مثالش حقیقت دارد، و آن یکی است، مطلق و لا بتغیر و فارغ از زمان و مکان، و ابدی و کلی. و افرادی که به حس و گمان مادر می‌آیند نسبی و متکثر و متغیر و مقید به زمان و مکان، و فانی‌اند و فقط پرتوئی از مثال (جمع مثال) خود می‌باشند و نسبتشان به حقیقت مانند نسبت سایه است به صاحب سایه، و وجودشان به واسطه بهره‌ایست (۳) که از مثال، یعنی حقیقت خود دارند و هر چه بهره آنها از آن بیشتر باشد به حقیقت نزدیک‌تراند، و این رأی را به تمثیلی بیان کرده که معروف است، و آن اینست که، دنیا را تشبیه به مناره‌ای نمود که تنهاییک منفذ دارد، و کسانی در آن مناره از آغاز عمر اسیر و در زنجیراند، و روی آنها به سوی بشن مناره است، و پشت سرشان آتشی افروخته است که به بشن پرتوانداخته، و میان آنها و آتش دیواری است، و کسانی پشت دیوار گذری کنند و چیزهایی با خود دارند که بالای دیوار برآمده، و سایه آنها بر بشن مناره که اسیران رو به سوی آن دارند می‌افتد. اسیران سایه‌ها را می‌بینند و گمان حقیقت می‌کنند، و حال آنکه حقیقت چیز دیگری است و آن را نمی‌توانند دریابند، مگر اینکه از زنجیر رهایی یافته از مناره در آیند. پس آن اسیران مانند مردم دنیا هستند، و سایه‌هایی که به سبب روشنائی آتش می‌بینند مانند چیزهایی است که از پرتو خورشید بر ما پدیدار می‌شود، ولیکن آن چیزها هم مانند سایه‌های بی حقیقت‌اند، و حقیقت مثل است که انسان تنها به قوه عقل و به سلوک مخصوصی آنها را ادراک تواند نمود.

پس افلاطون عالم ظاهر، یعنی عالم محسوس و آن را، که عامه درك میکنند، مجاز می‌داند. و حقیقت در نزد او عالم معقولات است که عبارت از «مثل» باشد و به این میان مشکلاتی را که در آغاز این باب به آنها اشاره کردیم پیش خود حل نموده، و معتقد شده است که، عالم ظاهر حقیقت ندارد، اما عدم هم نیست، نه بود است نه نبود، بلکه نمود است و نیز دانسته شده که یگانگی نجا و ثروت جراثست، ثابت لدام است و متغیر چیست، چه معلومی از معلومات ما معتبر و شد، ام يك بی اعتبار است؟

ضمناً از بیان افلاطون بر می آید که علم و معرفت انسان مراتب دارد، آنچه به حس و وهم در می آید علم واقعی نیست حدس و گمان است و عوام از این مرتبه بالاتر نمی‌روند. همین که به تفکر پرداختند و قوه تعقل را ورزش دادند، به معرفت حقایق و مثل میرسند و ورزش فکر چنانکه سقراط می‌کرده «مجادله و بحث» (۱) میسر میشود، و علوم ریاضی بخصوص به این منظور باری میکند، اما با اصطلاح افلاطون معنی بحث عام تر از معنی متداول آنست، و کلیه سلوك حکیم را در طلب معرفت به این اسم می‌خواند.

حال باید دید انسان از چه راه به وجود «مثل» و معرفت آنهایی میبرد. به عقیده افلاطون به «مثل» یا «صور کلی» بالفطره در عقل یا ذهن انسان به حال کمون موجود است، به این معنی که:

روح انسان پیش از حلول در بدن و ورود  
علم تذکر است به دنیای مجازی در عالم «مجردات» و

«معقولات» بوده و «مثل» یعنی حقایق را درك نموده و چون به عالم کون و فساد آمد، آن حقایق فراموش شد، اما بکلی محو و نابود نگردید. این است که چون انسان سایه و اشباح، یعنی چیزهایی را که از «مثل» بهره دارند می‌بیند به اندك توجهی حقایق را به یاد می‌آورد، پس کسب علم و معرفت در واقع «تذکر» (۲) است؛ و اگر بکسر نادان بودو مایه علم در او موجود نبود، البته حصول علم برای او میسر نمیشد. با این اندازه شناسائی هنوز علم ما به کمال و سیر و سلوك ما به انجام

نرسیده است، زیرا که هنوز وحدت مطلق را در نیافته‌ایم، یعنی هرچند افراد کثیر متجانس را در تحت يك حقیقت که «مثال» آنها خواندیم درآورده‌ایم، اما «مثل» متکثر

### انجام سیر وسلوک

یافته‌ایم، و باقی مانده است اینکه دریابیم که «مثل» نیز مراتب دارند، و بسیاری از آنها تحت يك حقیقت واقع میشوند و

چنانکه در مادیات مثلاً حقیقت اسب و گاو و گوسفند و غیره، جزء يك حقیقت کلی‌تر است که حیوانیت باشد، و در معنویات شجاعت و کرامت و عدالت و غیره‌ها تحت يك حقیقت واحد فضیلت درمی‌آیند، و حقایق زیر دست، تابع و متکی بحقایق فرادست

### مراتب مثل

میباشند پس اگر سیر و سلوک خود را دنبال

کنیم، سرانجام بحقیقت واحدی میرسیم که همه حقایق دیگر تحت آن واقعند، و آن «خیر» یا «حسن» است. زیرا که بمقیده افلاطون نیکوئی و زیبایی از هم جدا نیستند و نیکوئی بهیچ حقیقت دیگر نیازمند نیست، و همه باو متوجهند، و قبله همه و غایت کل است. علت وجود انسان حقیقت انسانیت است، علت وجود گل حقیقت گل، همچنین، علت شجاعت حقیقت شجاعت است

### حقیقت مطلق خیر است

و اما علت همه علل «نیکوئی» است، همچنان که خورشید عالمتاب دنیا را منور می‌سازد خیر و نیکوئی هم خورشید معنوی است که

عالم حقایق را روشن می‌نماید، و همچنانکه اشیاء ظاهر بگرمی خورشید موجود میشوند، حقایق هم به برکت خیر مطلق وجود می‌یابند، که باین بیان پروردگار عالم هم اوست.

درک این عالم و حصول این معرفت برای انسان به «اشراق» است که مرتبه کمال علم میباشد، و مرحله سلوک که انسان را باین مقام می‌رساند عشق است، و در باب عشق افلاطون بیان مخصوصی دارد و میگوید، روح انسان در عالم «مجردات»

### اشراق و عشق

پیش از ورود بدنیا حقیقت زیبایی و حسن مطلق یعنی «خیر» را بی‌پرد و حجاب دیده است، پس در این دنیا چون حسن

ظاهری و نسبی و مجازی را می بیند از آن زیبایی مطلق که پیش ازین درک نموده یاد میکند، غم هجران باو دست می دهد، و هوای عشق او را برمی دارد، فریفته جمال می شود، و مانند مرغی که در قفس است می خواهد بسوی او پرواز کند. عواطف و عوالم محبت همه همان شوق لقای حق است، اما عشق جسمانی مانند حسن صوری مجازی است، و عشق حقیقی سودائی است که بر سر حکیم می زند، و همچنان که عشق مجاری سبب خروج جسم از عقیمی، و مولد فرزند و مایه نقای نوع است، عشق حقیقی هم روح و عقل را از عقیمی رهائی داده، مایه ادراک اشراقی و دریافتن زندگی جلودانی، یعنی نیل به معرفت جمال حقیقت و خیر مطلق و زندگانی روحانی است، و انسان بکمال دانش وقتی میرسد که بحق واصل و به مشاهده جمال او نایل شود، و اتحاد عالم و معلوم و عاقل و معقول حاصل گردد.

این است که علم و حکمت افلاطون در عین اینکه ورزش عقل است، از سر چشمه عشق آب می خورد، و با آنکه آموزنده شیوه «مشاء» (استدلال) است سالک طریق اشراق (ذوق) می باشد، و این جمله که بیان کردیم، خلاصه و لب تحقیقات او است، و گرنه در هر يك از این مسائل مباحثات طولانی دارد که در اینجا از ورود در آنها باید صرف نظر کنیم.

اثبات وجود باری به عقیده افلاطون با استدلال میسر نیست، به کشف و شهود است، همچنان که وجود خورشید را جز به مشاهده آن نتوان مدلل نمود، که آفتاب آمد دلیل آفتاب.

اما میتوان گفت، چون کلیه موجودات وجود باری متحرکند، البته محرکی دارند، و چون همه طالب خیراند، پس البته خیر مطلق غایت وجود است.

پیدایش جهان اثر فیض بخشی پروردگار است، که بخل و دریغ ندارد و به سبب کمال او است چه هر کاملی زاینده است. و نتیجه اجتماع غنای او است با فقر ما سوای او که نیستی است، اما از پرتو خیر هستی. نما میشود.

بیانانی که افلاطون درباره عالم طبیعت و اوضاع زمین و آسمان دارد مبهم است، و چندان محل استفاده نیست، درباره انسان معتقد

است که زبده وجود و نخبه عالم امکان می باشد، و او خود عالم صغیر است. عقلی است که در روحی قرار گرفته و اسیر

## جان و تن انسان

زندگان تن شده، و تن دارای سه جزء مهم است که سه جنبه نفس در آنها استقرار دارد: سرمقر عقل است، سینه مقر عواطف و همت و اراده است، شکم جای شهوات است، نفس یا روح انسان باقی است، و پس از مرگ شاید که به بدن دیگر حلول کند، و بهترین بیانی که در باب بقای نفس دارد همان است که در رساله فیدون از قول سقراط نقل کرده است.

اما در باب اخلاق، افلاطون مانند سقراط بر آنست که عمل نیک لازم علم به نیکی است، و اگر مردمان تشخیص نیکی دادند البته به بدی نمی گرایند. پس حسن اخلاق یعنی فضیلت نتیجه علم است، و کوشش در نزدیک شدن به علم ملکوت، یعنی

## اخلاق

آشنا و همدم کردن نفس انسان با «مثل»، و حقایق و تشبیه به ذات باری و صفات و کمالات. و هر یک از جنبه های سه گانه انسان را فضیلتی است: فضیلت سر (جنبه عقلی) حکمت است، فضیلت دل (همت و اراده) شجاعت است، فضیلت شکم (قوه شهوانی) خود داری و پرهیزکاری و عفت است، و چون این فضایل را جمعاً بنگریم عدالت می شود، و همین که در آدمی موجود شد خرسندی و سعادت مندی دست می دهد.

افلاطون حکمت را بی سیاست ناقص، و سیاست را بی حکمت باطل می خواند، و سیاست و اخلاق را از یک منشاء می پندارد، و هر دورا برای نوع سعادت بشروا بپ می داند. برای سیاست اصول زیبا و مبانی محکم در نظر گرفته است، مثلاً می گوید:

## سیاست

استقرار دولت منوط بر فضایل و مکارم است، عدالت باید مرعی، و امنیت استوار باشد مجازات واجب است، اما قوانین جزا باید برای تنبیه و اصلاح مجرم باشد نه کینه جوئی و آزار، میان مردم باید سازگاری و محبت باشد نه بغض و عداوت، مزیتی که یونانیان برای خود نسبت به دیگران قائلند بی مآخذ است، و بنا بر این اگر از ناچاری و برای ضرورت امور زندگانی آنها را به بندگی می گیرند

نباید خوار بشمارند، و شکنجه و آزار کنند (۱) بهترین دولتها آنست که بهترین مردم حکومت کنند، حاکم حکیم باشد، یا حکیم حاکم شود، و بر همین قیاس، اما در تطبیق فروع و تشکیلات هیئت اجتماعی بر اصول مزبور، باز افلاطون امور واقع را پیشنهاد خود نساخته و به تخیلات و نظریات پرداخته است، همچنان که در حکمت جزئیات و اشخاص را بی حقیقت و اهمیت شمرده و کلیات را حقیقی پنداشته است، در سیاست هم افراد مردم را مورد اعتنا ندانسته و هیئت اجتماعی را اصل انگاشته است، افراد که متکثرند در نظر او هیچند، و منظور جماعت است که واحد است و به عقیده او هیئت اجتماعی وقتی کمال خواهد یافت که افراد از اموال و سایر متعلقات شخصی صرف نظر نموده به اشتراک زندگانی کنند، و هیئت خانواده و اختصاص زن و فرزند هم در میان نباشد، و همچنان که هر آدمی سه جزء دارد، جماعت نیز سه طبقه است، اول اولیای امور که قوه عاقله اند و در جماعت حکم سردادارند، دوم سپاهیان که حافظ و نگهبان قوه غضبیه و به منزله سینه اند، سوم پیشه وران از ارباب صنعت و زراعت که وسیله رفع حوائج مادی و مانع شکم می باشند، و همه این طبقات باید برای جمعیت کار کنند و در تحت نظر و اداره دولت که مظهر جماعت است باشند.

این عقاید را افلاطون در رساله ای بیان کرده که از مهمترین آثار او شمرده شده و نزد ما معروف به رساله سیاست است، و اروپائیان آن را امور «جمهور» (۲) خوانده اند. اصول حکمت افلاطون در آن رساله مضبوط است، اما ظاهر است که آنچه در باب سیاست نگاشته مرام و آرزو بوده، و آن نظریات را عملی نپنداشته است، چنانچه در اواخر عمر رساله ای دیگر موسوم به «نوامیس» (۳) نوشته و به عمل نزدیکتر شده

(۱) یونانیان مانند اکثر ملل باستان خود را افضل اقوام میدانستند و همچنانکه عرب مردم دیگر را عجم یعنی گنگ می خواندند یونانیان هم دیگران را بربر *Barbare* می نامیدند که امروز در زبانهای اروپائی تقریباً به معنی وحشی است و بنا بر این بنده گرفتن خارجیان را روا می داشتند و زحمات زندگی خود را بردوش آنها می گذاشتند.

La République (۲) Les lois (۳)



است، از طریق اشتراك عدول کرده و قائل گردیده است به اینکه قوانین و نظامات تابع اوضاع و احوال اقتصادی و جغرافیائی باید باشد، و وظیفه اصلی دولت را تربیت و تعلیم ملت دانسته است .

با وجود همه نقصها و شکفتی که در بعضی از آراء افلاطون دیده می شود چنانکه سابقاً اظهار داشتیم، سرآمد حکما بشمار میرود کمتر فکر و خیالی است که مایه و منشاء آن را به افلاطون نتوان نسبت داد، سقراط هم اگر مؤسس حکمت خوانده شده به اعتبار آنست که افلاطون را پرورش داده، و در حقیقت نمی توان این دو وجود بزرگوار را از یکدیگر تفکیک نمود، و از برکت تربیت آنها ارسطو به عرصه آمد، و مستعدین خلف دنبال این سه نفر افتادند و کاروان حکمت و عرفان را تشکیل دادند (۲)

### ۳ - ارسطو یا ارسطاطالیس

«ارسطو» در سال ۳۸۴ پیش از میلاد در «استاگیرا» (۲) از بلاد «مقدونیه» متولد شد خانواده اش یونانی و پدرش طبیب بود، در هیچده سالگی در آتن به آکادمی در آمد و تا اوقات افلاطون یعنی مدت بیست سال از شاگردان او بود، در چهل و یک سالگی به معلمی اسکندر معروف تعیین گردید و چند سالی به تربیت او اهتمام ورزید، سپس به آتن برگشته در گردشگاهی بیرون آن شهر موسوم به «لوکایون» به تعلیم پرداخت، و لوکایون را فرانسویان «لیسه» (۳) گفته اند و از این رو بعضی اوقات حکمت ارسطو را «حکمت لیسه» می گویند، اما بیشتر معروف به حکمت «مشاء» است، چه ارسطو تعلیم خود را در ضمن گردش افاضه میگردیس پیروان او را «مشائی» می گویند، و در یونانی این کلمه «پریپاتتیکوس» (۴) است، حوزه تدریس ارسطو تا زمان مرگ اسکندر در آتن دایر

---

۱- برای تکمیل شناسائی افلاطون و حکمت او به مقدمه حکمت

سقراط (چاپ دوم) مراجعه فرمائید . Stagire (۲)

(۳) Lycée امروز در فرانسه مدرسه متوسطه دولتی را باین اسم

می خوانند . Péripatéticien (۴)

بود ، چون «آنتیان» از آن پادشاه دلخوش نبودند پس از مرگ او ارسطو نتوانست در آتن بماند مهاجرت کرد و سال بعد در شصت و سه سالگی درگذشت (۳۲۲).

از ارسطو مصنفات بسیار بازمانده که تقریباً جامع همه معلومات آن زمان است به جز ریاضیات ، اما ظاهراً آن کتب را به قصد اینکه آثار قلم او باشد ننوشت ، و چنین می نماید که غرضش ثبت و یادداشت

**مصنفات ارسطو** مطالب بوده است ، و درباره بعضی از رسائل می توان معتقد شد که تحریر شاگردان او است ، از قراری که گفته اند از نوشته های ارسطو آنچه در دست ما است آن است که برای تعلیم خصوصی شاگردان تهیه شده و ارسطو برای عامه هم رسالاتی نظیر آن که از افلاطون در دست است نوشته بوده است که متأسفانه باقی نمانده است ، در هر حال از آنچه در دست است دیده می شود که ارسطو به نوشته های خود آراستگی ادبی نداده و شاعری نکرده است ، اهل وجد و حال هم نبوده و جز قوه تعقل چیزی را در تحصیل علم دخیل نمی دانسته از این رو هم از آغاز با افلاطون اختلاف نظر و مشرب داشت ، اما برخلاف آنچه بعضی گفته اند از تجلیل و مهر ورزی نسبت به استاد چیزی فرو نمی گذاشت و افلاطون در مقام مقایسه شاگردان خود ، او را عقل حوزه علمی می خواند .

اینقدر هست که در تحقیقات خویش از رد و

ابطال رأی افلاطون در باب «مثل» و بعضی

امور دیگر خودداری ننموده و در این

مقام می گفته است : «افلاطون را دوست

**روابط ارسطو**

**با افلاطون**

می دارم ، اما به حقیقت بیش از افلاطون علاقه دارم» (۱)

(۱) در باب مخالفت ارسطو با افلاطون گفته و بسیار شده است ، بعضی به راه افراط رفته و گفته اند ، ارسطو در هر چیز مخالف افلاطون بوده و آراء او را نقض کرده است ، بعضی به راه تفریط رفته اختلافی میان استاد و شاگرد ندیده و خواسته اند رأی های ایشان را هم جمع کنند . حق اینست که میان ارسطو و افلاطون اختلاف نظرهایی هست ، اما از

←

ارسطو بزرگترین محقق و متبحرترین حکما است، تدوین و تنظیم کننده علم و حکمت است، شعب و فنون علم را از یکدیگر متمایز ساخته و چنان منقح نموده که نسبت به بعضی از آنها می توان گفت واضح و موجود است. همه علوم و فنون را

### مقام ارسطو

جزء حکمت می داند، و فلسفه را منبسط بر همه اموری که ذهن انسان به آن اشتغال می یابد و منقسم به سه قسمت می شمارد: صنایع و عملیات و نظرات. صنایع (۱) فنی هستند که قواعد زیبایی را به دست می دهند و قوه خلافت را مکمل می سازند مانند شعر و خطابه و امثال آن، عملیات (۲)

### اقسام حکمت

صلاح و فساد و نیک و بد و سود و زیان را معلوم می نماید و آن اخلاق (۳) است، و سیاست مدن (۴) و تدبیر منزل (۵) نظریات (۶) حقیقت را مکتشف می سازد و آن طبیعیات (۷) است و ریاضیات (۸) و الهیات (۹) که اشرف اجزاء حکمت و زبده و لب آن است.

ارسطو حصول علم را برای انسان ممکن، و شرافت او را در همین



نوشته های او بر می آید که استادی افلاطون را نسبت به خود تصدیق دارد و در عین اینکه از اظهار مخالفت با بعضی آراء افلاطون خود - داری نمی کند؛ اساس فلسفه خود را از او می داند چنانکه مکرر دیده می شود که می گوید: «ما افلاطون» و مناقشات بسیاری که در نوشته های او دیده می شود همه نسبت به شخص افلاطون نیست، غالباً نظرش به پیروان افلاطون است که نظریات استاد را نفهمیده و از حقیقت منحرف شده اند، چنان که می بینیم بسامی گوید: «افلاطونیان چنین می گویند» یا «فلان اشتباه را کرده اند.»

Sciences Pratiques (۲) Sciences Poétiques (۱)  
politique (۴) morale یا Ethique (۳)  
Spéculatives یا théoriques (۶) Economique (۵)  
Mathématiques (۸) Physique (۷) Sciences  
Théologie یا Philosophie première—۹

می‌دانست و می‌گفت، اختصاص و مزیت انسان به این است که بدون غرض و قصد انتفاع طالب دانش و معرفت است و به همین جهت فنون علم هرچه از نفع و سود ظاهری دورتر باشند شریفترند، چنان که اشرف علوم، حکمت نظری است که فایده دنیوی ندارد.

مایه و بنیاد کار ارسطو در کشف طریق تحصیل علم، چنانکه سابقاً گفته‌ایم، همان تحقیقات سقراط و افلاطون بود، ولیکن طبع موشکاف و

به مباحثه سقراطی قانع نشده و بیان

افلاطون را هم در باب منشاء علم و سلوک

در طریق معرفت کلاماً مطابق واقع ندانسته،

و در مقابل مغالطه و مناقشه سوفسطائیان

ارسطو واضع

منطق است

و جدلیان بنا را بر کشف قواعد صمیم استدلال و استخراج حقیقت گذاشته، و به رهبری افلاطون و سقراط اصول منطق و قواعد قیاس را به دست آورده است و آن را بر پایه‌ای استوار ساخته که هنوز کسی بر آن چیزی نیفزوده است.

در جستجو از راه وصول به تمیز حق و باطل و کسب علم ارسطو برخورد کرده است به این که چون وسیله بروز فکر و عقل انسان زبان و سخن است، پس واجب است که چگونگی الفاظ و دلالت های آنها و ترکیبشان را برای جمله بندی معلوم کنیم، تا اجمال و ابهام از گفته های مادور شود، و اشتباهات زایل گردد، بنابراین به قوه نکته سنجی خود به بحث الفاظ وارد شده، اشتراك لفظی و معنوی و سایر احوال الفاظ و معنای آنها را دریافته، آنکاه تصور و تصدیق و ذاتی و عرضی و جزئی و کلی را تشخیص داده «مقولات ده گانه» و «کلیات پنجگانه» قائل شده، و چگونگی حد و رسم و شرایط آنها را معین نموده، سپس در ترکیب مفردات، تشخیص موضوع و محمول نموده به انواع قضایای موجب و سالبه و کلیه و شخصیه و شرطیه و حملیه بر خورده، و اقسام تداخل و تضاد و تناقض و عکس و تقابل و غیرها را معین کرده و کیفیت تلفیق قضایای صغری و کبری و ترتیب مقدمات را برای اخذ نتیجه و صورت بستن قیاس و اشکال مختلفه آن را استنباط نموده، و انواع برهان را تمیز داده، و بالاخره رموز جدل و سفسطه را باز نموده

است (۱) این تحقیقات ارسطو در رسائل چند مضبوط می باشد که عمده آنها از این قرار است،

رسائل ارسطو  
در منطق

«فاطیقوریاس» (۲) یعنی مقولات «باری  
ارمینیاس» (۳) یعنی تعبیرات (احوال قضایا)  
«آنولو طبقا» (۴) یعنی تحلیل و آن دورساله  
است در بیان قیاس و برهان «طوبیقا» (۵)

یعنی مواضع و آن در جدل است و آخری باب سفسطه می باشد و رسائل مذکور را جمعاً در قدیم ارغنون «ارگانون» (۶) می گفتند که در زبان یونانی مطابق است با لفظ ساز در فارسی به معنی آلت، زیرا که این فن آلتی است برای تشخیص خطا از صواب، و پرهیز از خطا، و لفظی که فرانسویان «لوژیک» (۷) تلفظ می کنند و در عربی منطق ترجمه کرده اند، پس از ارسطو برای این فن وضع شده است، و دیرزمانی پس از آن حکیمی موسوم به «فرفوربوس» (۸) مقدمه ای بر این فن در میحث «کلیات پنجگانه» نوشته است که نزد ما به همان لفظ یونانی آن «ایساغوجی» (۹) معروف می باشد، و ارسطو دو رساله دیگر هم دارد که می توان متمم «ارگانون» محسوب داشت، یکی «ریطوریقا» (۱۰) در فن خطابه و آن نیز یکی از طرق اقناع است، و دیگری «بوٹطیقا» (۱۱) یعنی صنعت شعر، که مبنی بر تخیلات و ناشی از قوه ابداع ذهن می باشد (۱۲) حکمای ما مطالب این دو رساله را هم جزء

(۱) در شرح اشارات فوق وارد نمی شویم که سخن در آن می شود و در واقع یک دوره منطق است باید به کتب این فن رجوع فرمائید.

Peri ermeneias (۳) Catégories (۲)

Topiques (۵) Analytiques (۴)

Organon (۶) اسم ساز معروف به «ارگ» نیز از همین لفظ

گرفته شده است. Logique (۷) Porphyre (۸) یعنی

مداخل یا مقدمه Isagoge (۹) Rhètrique (۱۰)

Poésique (۱۱) اسمی یونانی رسائل ارسطو را که

نقل کرده ایم از آن است که فضلی ما آنها را بدین اسم می شناخته اند و لیکن در نقل آنها تحریف و تصحیف هم کرده اند.

مباحث منطق شمرده و برهان وجدل و سفسطه و خطابه و شعر را صنایع  
خمس نامیده‌اند .

اما آن قسمت از آثار ارسطو که فی الحقیقه فلسفه شمرده می‌شود  
در چند کتاب مضبوط است که عمده آنها از این قرار است، کتاب «طبیعت  
یاسماع طبیعی» (۱) کتاب «آسمان» کتاب «کون و فساد» کتاب  
«نفس» کتاب «حیوانات» کتاب «آثار جو» کتاب «ما بعد الطبیعه» (۲)  
به ملاحظه اینکه آن را بعد از کتاب طبیعت نوشته است، و از آن جا  
که بیانات ارسطو در کتاب ما بعد الطبیعه

نمونه کامل از تحقیقات فلسفی مجرد و بحث  
طبیعت  
و ما بعد الطبیعه در نظریات است، اسم این کتاب یعنی ما -

بعد الطبیعه در زبانهای اروپائی برای نوع آن  
تحقیقات و بالاخصاص برای فلسفه اولی علم شده است. حکمای ماهمه  
این فنون را به دو عنوان در آورده‌اند، مطالب سماع طبیعی و آسمان  
و کون و فساد و آثار جو و معرفت نفس و حیوانات را طبیعیات یا  
«حکمت سفلی» خوانده‌اند و مطالب ما بعد الطبیعه را الهیات یا حکمت  
«اولی» نامیده‌اند و ریاضیات را که ارسطو چندان در آنها وارد نشده  
«حکمت وسطی» گفته‌اند و مجموع این فنون را «حکمت نظری»  
خوانده‌اند در مقابل اخلاق و سیاست و تدبیر منزل که آنها را «حکمت  
عملی» نامیده‌اند .

### خلاصه فلسفه اولی

ارسطو خود فلسفه اولی را چنین تعریف می‌کند، علم به وجود  
از حیث اینکه وجود است، یعنی نه علم به این وجود یا آن وجود، یا فلان  
وجود، بلکه علم، به وجود بطور مطلق و علم به حقیقت وجود و مبادی  
و علل و احوال و اوصاف اصلی آن.

بنیاد فکر ارسطو با افلاطون یکی است، یعنی در باب علم هر دو متفق‌اند  
که بر محسوسات که جزئیاتند تعلق نمی‌گیرد، بلکه فقط کلیات معلومند

---

Métaphysique (۲)

Physique (۱)

## اختلاف ارسطو

### بافلاطون

که به عقل ادراک میشوند ولیکن اختلاف استاد و شاگرد در این است که افلاطون همان کلیات معقول را موجود واقعی میداند و پس وجود آنها را مستقل شمرده و جزئیات یعنی محسوسات را از آنها جدا و موهوم و بی حقیقت می پندارد؛ و نمایش ظاهری معقولات، فقط پرتوی از آنها و منسوب به آنها می انگارد اما ارسطو جدائی کلیات را از جزئیات تنها در ذهن قائل است، نه در خارج، و حس را مقدمه علم و افراد را موجود حقیقی می داند و کشف حقیقت و ماهیت آنها را که صورتش در ذهن مصور می شود از راه مشاهده و استقراء در احوالشان که منتهی به دریافت حد و رسم آنها می شود میسر می شمارد.

در رد و ابطال مثل افلاطونی ارسطو دلایلی اقامه می کند که حاجت به ذکر آنها نیست و بنا بر این سیر و سلوک و مباحثات و مجادلات او را برای رسیدن به حقیقت کنار می گذارد و طرحی تازه می ریزد که اصول و اساس آن از این قرار است:

بدو باید «ذات» (۱) را از «صفات» (۲) فرق گذاشت، و «جوهر» (۳) را که وجود حقیقی مستقل قائم به «ذات» است از «عرض» (۴) که وجود مستقل ندارد و قائم به جوهر است تشخیص داد و چنان که سابقاً اشاره کردیم عرض را جوهر و عرض نه قسم شمرده و به ضمیمه جوهر «معقولات ده گانه» خوانده است.

مدار امر عالم بر «قوه» و «فعل» است. قوه (۵) یعنی امکان و استعداد برای بودن چیزی، و فعل (۶) یعنی بودن و تحقق آن چیز پس وجود زمانی بالقوه است، و گاهی بالفعل، چنانکه خاک و گل بالقوه کوزه است، همین که کوزه گر در آن کار کرد بالفعل کوزه می شود، و

---

Substance (۳)      Attribut (۲)      Essence (۱)

Puissance (۵)      Accident (۴)      در معنی قوه با

اصطلاح امروز که به معنی نیرو (Force) است اشتباه نشود.

Acte (۶)

## قوه و فعل

تخم با لقوه گیاه است، چون نمو کرد گیاه  
بالفعل خواهد بود، و تخم مرغ با لقوه مرغ

است، و بعد بالفعل مرغ می شود.

همین مطلب را به نحو دیگر نیز می توان بیان کرد و گفت: وجود عبارت است از «ماده» (۱) «هیولی» (۲) و «صورت» (۳) ماده همان وجود بالقوه است، و چون صورت گرفت فعلیت می یابد، پس در مثالهای فوق می توانیم بگوئیم گل و خاک  
**ماده و صورت** ماده است و کوزه صورت او است، یا تخم ماده

است و گیاه صورت او است، باری صورت فعلیت ماده است، و حقیقت هر چیز صورت او است، و نیز می توان گفت: ماده یا قوه نقص است، و صورت یا فعل کمال است. در وجود انسان تن بمنزله ماده است و جان بجای صورت او است. در تعریفات و حدود جنس همچون ماده و فصل در حکم صورت است، ماده و صورت جوهر اند. تعیینات موجودات یعنی نوعیت و ماهیت آنها بصورتشان است، و در هر نوع از موجودات صورت که حقیقت آنها است یکسان است و کم و بیش و اختلاف ندارد، و تفاوتی که میان افراد هست به سبب عرضهای است که در ماده آنها حلول کرده است زیرا که ماده محل عرضها است، پس در یک نوع از موجودات افراد به واسطه عرضها از یکدیگر تشخیص داده می شوند، مثلاً تمایز دو نفر آدم نه در ماده انسانیت است که تن باشد، و نه در صورت انسانیت است، که نفس ناطقه باشد، بلکه در عوارض تن است، از قبیل رنگ و شکل و کوچکی و بزرگی و مانند آن. همچنین امتیاز کوزمهادر صورت یعنی کوزه بودن آنها نیست، بلکه در رنگ و شکل و بزرگی و نرمی و درشتی عبارت دیگر، کمیت و کیفیت و عرضهای دیگری است که در گل یعنی ماده آنها حلول دارد.

و بازمی گوئیم: شدنی ماده است، و بودنی صورت و ماده هیچگاه از یکدیگر جدا نمی شوند و جاویدند، اما صورت عوض میشود و بنا بر این

---

(۱) **Matière** با جسم اشتباه نشود - (۲) هیولی لفظ یونانی

ماده است.

(۳) **Forme** با شکل اشتباه نشود و همچنین با صورت در مقابل معنی



مرگ و ولادت و کون و فساد عبارت است از : زایل شدن صورتی از ماده ، و جمع شدن صورت دیگر به آن . ماده و صورت نسبی هستند و درجات دارند، مثلاً : انسانیت صورت است ، و حیوانیت مادهٔ او است اما حیوانیت هم نسبت به نبات صورت است و نباتیت که نسبت به حیوان ماده است نسبت به جماد صورت می‌باشد ، و هر جمادی هم صورت است نسبت به جسم که مادهٔ او است، و جسمیت نیز صورت است نسبت به مادهٔ صرف که متعین نیست و قابل تعین است و صورت ندارد ، و پذیرندهٔ صورت است، قوهٔ صرف است بدون فعلیت ولیکن چون گفتیم ماده از صورت هرگز جدا نمی‌شود، مادهٔ صرف که هیولای اولی باشد ، بعضی مادهٔ بی‌تعین و بی‌صورت فقط فرض‌ذهن ما است و وجود خارجی ندارد این هیولای اولی ، همان چیزی است که حکمای سلف به خطا بعضی آن را آب دانسته‌اند ، و برخی هوا و یکی آتش گفته است ، و دیگری جزء لایتجزی . و صوری که با ماده جمع می‌شوند همان است که افلاطون مثل خوانده و درست گفته است که حقایق اند، اما اشتباه کرده که وجود آنها را مستقل دانسته است و همین صور موجودات است که در ذهن انسان نقش می‌یابد و به آن واسطه نسبت به موجودات علم حاصل می‌شود (۱) تغییر؛ یعنی دیگرگون شدن موجودات همانا گذر کردن از قوه است به فعل، یعنی صورت پذیرفتن ماده یا تبدیل یافتن چگونگی آن، پس میتوان گفت، موجودات و حوادث روزگار دو علت دارند علت مادی (۲) و علت صوری (۳) . اما این دو علت برای وقوع حوادث

(۱) باید متوجه بود که تحقیق راجع به ماده و صورت اساس فلسفهٔ ارسطو است و در فهم آن باید دقت کرد، و گر نه حقیقت حکمت ارسطویه دست نخواهد آمد. و باید ذهن را بکلی از معنی ماده و صورت به قسمتی که اکنون در اذهان جا گرفته خالی کرد، زیرا که امروز عموماً وقتی که ماده می‌گویند جسم را در نظر دارند، و وقتی که صورت می‌گویند مراد شکل یا چهره و وجهه است، یا ظاهر در مقابل معنی و باطن، یا مجاز در مقابل حقیقت، و حال آنکه مراد ارسطو بکلی برخلاف این است و حقیقت هر چیز را صورت آن چیز می‌خواند.

Cause efficiente (۳) Cause materielle (۲)

کفایت نمی کنند و دو علت دیگر هم در کار هست ، یکی علت محرکه یا فاعله (۱) یعنی امری که وجود را متغیر می سازد و صورت را به ماده می دهد، دیگری علت غائی (۲) یعنی امری که وجود برای آن حرکت می آید یا متغیر می شود ، وغایت و منظوری که ماده برای آن صورت می پذیرد ، پس وجود موجودات همواره این چهار علت را دارد. مثلاً وجود کوزه يك علت مادی دارد که خاک و گل است ، و يك علت صوری که حقیقت کوزه است ، و يك علت فاعله که کوزه گراست و يك علت غائی که کوزه برای آن ساخته شده است و آن آب نوشیدن است .

هر چند این چهار علت همواره در کارند ، اما در امور طبیعی چون درست تأمل کنیم می بینیم علت غائی با علت صوری یکی است ، زیرا صورت چنانکه گفتیم کمال ماده است ، وغایت وجود هم کمال است چه شك نیست که مراد وجود، از حرکت و تغییر و تبدیل همانا **چهار علت برمی گردد** کمال یافتن است ، پس ، صورت عین **به دو علت** غایت است و علت صوری همان علت غائی

است ، از طرف دیگر علت فاعله یعنی محرك وجود برای حرکت ، و باعث تغییر ، همان رسیدن به غایت و شوق وصال است ، پس علت محرکه یا فاعله نیز همان علت غائی است که با علت صوری یکی است ، و بنابر این باز برمی گردیم به این که وجود دو علت دارد که ، صورت و ماده ، یا قوه و فعل باشد ، و چون کمال هر چیز بهترین وجه او است ، پس ، به این بیان بازمی رسیم به نظری که سقراط و افلاطون داشتند که غایت وجود خیر و نیکوئی است .

چون در مدارج و مراتب وجود بنگریم ، می بینیم جماد چون کمال یافته نامی شده ، و نامی حساس گردیده و به حیوانیت رسیده ، و حیوانیت به انسانیت کمال یافته ، که امتیاز او بمقل و فکر (نطق) است . پس می توان گفت ، کمال واقعی وغایت غایات و خبر الامور فکر یا عقل است ، و نیز گفتیم ماده یا قوه که ناقص است ، متحرك است برای رسیدن به صورت نه کمال

---

Cause formelle (۱)

Cause finale (۲)

## غایت وجود فکر یا عقل است

و غایت او است حال گوئیم، فعل بر قوه،  
و کامل بر ناقص مقدم است؛ زیرا که دلیل  
و رهبر و قوه فاعله و محرکه اوست.

پس می توانیم مطلب را این قسم ادا کنیم که: آغاز وجود در ناقص—

ترین مراتب ماده المواد است، یعنی،  
هیولای اولی که قوه صرف است بدون فعل

## آغاز و انجام وجود

و طی مراتب می کند برای رسیدن به غایت کمال و انجام وجود، یعنی  
آخرین درجه کمال آن است که همه فعل باشد و قوه در او هیچ نباشد، و  
آن فعل صرف همانا عقل مجرد و فکر مطلق است، و موضوع فکر او  
هم خود اوست، یعنی، اتحاد عاقل و معقول و عالم و معلوم در او محقق  
است، و صورت بحث بسیط بی ماده است، و جوهر اصیل قائم به ذات و  
وجود کمال و غایت وجود است یعنی، موجودات همه رو به سوی او  
دارند مانند معشوق که عشاق را بسوی خود می دواند و محرک آنهاست  
و بنابراین همچنانکه علت غائی آنهاست علت فاعله آنها نیز می باشد.

بعقیده ارسطو عالم وجود حادث و مخلوق نیست، قدیم و ازلی و  
ابدی است، و حرکت موجودات هم لایزال می باشد، اما در سلسله علل،  
دور محال است و باید جائی ایستاد یعنی، علتی نهائی باید جست که بتوانیم  
به آن متوقف شویم، آن «علة العلل» یا «علت اولی» یا «محرک اول» که  
خود ساکن مطلق است، و علت محرکه ای

## علة العلل

ندارد؛ همان است که به زمره افلاطون زیبایی

یا خیر مطلق است، و بقول ارسطو فکر یا عقل مطلق، یعنی ذات باری  
است، و او بی حرکت است، زیرا که حرکت از جهت نقص است و او کمال است و  
علم او فقط به ذات خود است نه به ماسوای او، زیرا که چون ماسوی ناقص  
است اگر علم به آن می داشت ناقص می شد و استقلال خود را از دست  
میداد (۱) و واحد است زیرا که عالم یکی است، و یک اثر محتاج به چندین

---

(۱) آنچه ما از حکمت ارسطو یا حکمای دیگر یونان نقل

می کنیم مأخوذ از گفته های خود آنها است، و اگر با عقاید حکمای ما  
فرق دارد بسبب تصرفاتی است که حکمای ما در آراء قدما کرده یا در  
نقل اشتباه نموده اند، چنانکه این رأی را که ذات باری جزیر وجود خود  
علم ندارد از قول بعضی از قدما نقل کرده اند، اما به ارسطو نسبت نداده اند.

مؤثر نیست و حرکتی که محرك اول به موجودات میدهد قسری نیست، شوقی است، یعنی، چنانکه گفتیم نظیر حرکتی است که معشوق به عاشق برای وصال می دهد بعبارت دیگر، محرك كل وجود جاذبه زیبایی است.

## خلاصه حکمت طبیعی

طبیعت امری است ساری در وجود ذاتی او، که باعث حرکت یعنی حالت او می شود، و تغییر احوال با حرکت چند قسم است؛ یکی از آنها تغییر مکان است که در عرف همان را حرکت می گویند؛ دیگر تغییر کمیت است یعنی کم و زیاد بزرگ و کوچک شدن، دیگر طبیعیات تغییر کیفیت است مانند رنگ به رنگ شدن.

گاهی از اوقات کون و فساد و حیات و ممات را هم که تغییر ذات و ماهیت میداند حرکت می خوانند. در هر حال حرکت از هر قسم باشد از جهت نقص است، و برای رسیدن به کمال یعنی، صورت پذیرفتن ماده و فعلیت یافتن قوه. و حرکت مبدأ و منتهائی دارد که با هم متضادند، مانند سفیدی و سیاهی و خردی و بزرگی و زیر و بالا، و مادام که نقص باقی است و فعلیت تمام نشده حرکت دوام دارد، و همین که وصول بنایت دست داد سکون و ثبات روی میدهد.

عالم کروی است، و مرکب از کرات یعنی، افلاک چند که در درون یکدیگر جا گرفته اند، فلك نخستین که بر کرات دیگر احاطه دارد گرد محور عالم می چرخد و غیر از این حرکت مستدیر، که بسیط ترین و کملترین حرکات است حرکتی ندارد، و آن بلا واسطه از محرك اول یعنی «هله العلل» هیئت عالم

ناشی است و فلك مزبور شبیه ترین اجزاء عالم است به محرك اول و هر چند خود متحرك است نسبت به افلاك دیگر محرك است، و ستارگان ثابت در این فلك جا دارند (۱) و در درون او افلاك چند می باشند که کواکب به آنها نصب شده، و به تبع افلاك خود دور مرکز عالم یعنی کره

---

(۱) هیئت ارسطو در کلیات بارآی هیوون قدیم موافق است، اما در عدد افلاك و اسامی و جزئیات آنها اختلافاتی هست که در اینجا حاجت بتمرض آنها نیست.

**عالم علوی** زمین می چرخند، و غیر از گردشی که به تبع  
 فلک نخستین می کنند حرکات دیگر هم دارند  
 که بلا واسطه از محرك نخستین ناشی نیست، و به این سبب جنبه نقص  
 آنها بیش از فلک نخستین است.

آخرین افلاك، فلک ماه است که عالم علوی به آن ختم میشود، و در  
 زیر آن عالم سفلی است که عالم «تحت القمر» (۱) نیز خوانده شده، و آن  
 عبارت از، کره خاک است که ساکن و مرکز کل عالم است، و کره آب یا  
 اقیانوس که بر آن احاطه دارد، و کره هوا  
**عالم سفلی** و پس از آن کره آتش که فوق همه کرات  
 عالم سفلی است.

خاک و آب و هوا و آتش عناصر چهارگانه اند، و این عالم سفلی عالم  
 کون و فساد است، یعنی، اجزاء آن غیر از حرکت مستدیر تحولات دیگر  
 دارند، و همواره در تغییر و تبدیل اند و کاست  
**عناصر** و افزودن و زایش و مرگ دارند، و حرکات آنها  
 هم مستدیر نیست مستقیم است یعنی، آغاز و انجام متمایز دارد نه اینکه  
 هر نقطه آن هم آغاز و هم انجام باشد، چنانکه در دایره این چنین است.  
 حرکات اجزاء عالم سفلی، یا صاعد است یا نازل بر حسب طبیعت عناصر  
 آنها، طبع آتش خفیف است و صاعد، و طبع خاک ثقیل است و نازل، و آتش  
 گرم است و خاک سرد، و این هر دو عنصر خشک اند و بین آنها بجانب خاک  
 آب است که سرد و تراست و بجانب آتش هوا است که گرم و تراست، و عناصر  
 چهارگانه گذشته از خواص گرمی و سردی و خشکی و تری به لامسه نیز  
 تشخیص می شوند، اما «عالم علوی» که از تغییر و کاست و افزودن و فساد  
 مصون است؛ از عناصر مرکب نیست، بلکه از «اتر» (۲) است که به لامسه  
 در نمی آید و می توان آن را «عنصر پنجم» (۳) نامید ولی در واقع

(۱) Monde Sublunaire (۲) Ether در یونانی  
 این لفظ به معنی هوای لطیف بوده است. (۳) Quintessence  
 یعنی عنصر پنجم اما بهمان مناسبت که در بالا گفتیم اکنون این لفظ  
 در اروپا بمعنی جوهر وزیده و وجود خالص استعمال می شود.

به منزله جوهر عناصر است ، خلاصه ، عالم سفلی عالم طبیعت ، و عالم فوق طبیعت و نزدیک به ملکوتیت است .

از بیان فوق معلوم می شود که عالم پر است ، و فضا همه جا شاغل دارد ، و خلأ موجود نیست و محال است ، و موجودات بهم متصل میباشند یا به یکدیگر احاطه دارند ، و ظرف و مظروفند ، و مکان عبارت است از ، سطح درونی جسم محیط ، یا حد بین محیط و محاط .  
و ظرف و مظروف .

### مکان

جهان محدود و متناهی است ، زیرا ،

آنچه بالفعل است ، بالضرورة متناهی باشد ، و نا متناهی بودن فقط راجع بقوه است ، پس ، فلك نخستین پایان جهان است ، و چون چیزی بر او احاطه ندارد مظروف نیست ، پس ، و رای آن مکان نیست ، و چون مکان نیست نه خلأ است نه ملاء و بهمین سبب کره عالم حرکتش انتقالی و اینی نیست زیرا که حرکت انتقالی در مکان باید باشد ، و مکان در درون جهان است ، نه در بیرون ، و موجوداتی که حرکت انتقالی دارند مکان های خود را با یکدیگر مبادله میکنند نه اینکه جای خالی را اشغال نمایند .

فلك نخستین که پایان عالم است محدود

### جهات

بجهات است ، جهتی که به سوی فلك است

بالا است ، و جهتی که بسوی مرکز فلك است زیر است .

عنصر های چهارگانه هر يك مكان طبیعی

### مکان طبیعی

دارند ، مكان طبیعی خاک در مرکز جهان

یعنی در زیر است ، و باین ملاحظه ، هر چه بسوی زمین است زیر میگوئیم ، و هر چه از زمین دور میشود بالامی نامیم ، و مکان طبیعی آب روی خاک است ، و مکان طبیعی هوا روی آب ، و مکان طبیعی آتش روی هوا ، یعنی زیر فلك ماه است .

هر هنگام که جسم در مكان طبیعی خود

### حرکت طبیعی

باشد ساکن است ، و چون آن را از مكان

طبیعی دور کردند ، پس از رفع مانع بسوی مكان طبیعی حرکت می کند تا به آن برسد ، از این رو است که ، چون خاک و آب را بالا

ببرند بسوی مرکز زمین فرود می آیند ، و چون هوا و آتش را بر زیر آورند بسوی بالا حرکت می کنند .

خاك و آب که به سوی مرکز مایلند، این میل سبب سنگینی آنها است، و هوا و آتش که مایل به بالا هستند این میل سبب سبکی آنهاست.

**حرکت قسری** حرکت سر از بر خاك و آب، و حرکت سر بالای هوا و آتش، حرکت طبیعی است، چون ناشی

از طبیعت آنها و برای رسیدن بمكان طبیعی است، اما هر گاه ببینیم خاك یا آب روبرو به بالایی روند یا هوا و آتش به زیر می آیند، آن حرکت طبیعی نیست، و علت خارجی دارد و این قسم حرکت را قسری میگوئیم حرکت عناصر مستقیم است، و آغاز و انجام دارد به خلاف حرکت افلاك که مستدیر است، و پایان ندارد و ناشی از نفس افلاك است.

زمان نتیجه حرکت مستدیر فلک، و در واقع اندازه و تقدیر حرکت است ، و به شماره و عدد در می آید، و بنابر این مانند سلسله اعداد نامتناهی است، و چون شماره به شمارنده احتیاج دارد پس زمان امری ذهنی است چه اگر ذهن نباشد شماره واقع نمی شود، و زمان هم نخواهد بود.

**زمان**

منظور از اجزای عنصری، اجرای عمل حیات است یعنی رسیدن به صورت اجسام نامیه، یا به عبارت دیگر: دارا شدن روح نباتی که بمنزله صورت است نسبت بمناسر، یا فعل است نسبت به قوه. و غایت اجسام نامیه ترقی روح یا نفس نباتی است به روح حیوانی، که علاوه بر حیات و نمو، حس و حرکت نیز دارد، و

**اجسام و نفوس**

بالاخره کمال روح حیوانی هم روح یا نفس انسانی است (نفس ناطقه) و ارسطو در باب روح یا نفس رساله ای مخصوص دارد و آنجا قوای روح و تأثیرات آنها را بیان می کند که چگونه اجزای عنصری را بصورت اعضا و جوارح در می آورند، و آنها اعمال حیاتی را اجرا می کنند و این که نفس نباتی فقط تغذیه دارد ، و نفس حیوانی علاوه بر آن دارای قوه حس است که ادراک جزئیات می کند، و حواس را پنج قسم می شمارد ؛ و يك حس مشترك هم قائل است که حاصل و نتیجه حواس پنجگانه در آن ظاهر می گردد و قوه حافظه که محسوسات حواس را ضبط می کند، و حیوانات قوه ای دارند که از آنچه ملایم طبع است متلذذ و از آنچه منافرات متالم

می‌شوند، به عبارت دیگر، قوه شهوت و غضب دارند که به ملایم رغبت میکنند و از منافر میگریزند، و این سبب حرکت آنها میشود. و نفس انسانی علاوه بر قوای مزبور قوه ادراک کلیات و فکر و تعقل دارد، و نسبت روح به جسم مانند نسبت تیزی است با تیر، که اگر تیزی نباشد تیر بی مصرف است، و اگر تیر نباشد تیزی هم نخواهد بود، همچنین چون بر جسم فساد راه می‌یابد یعنی می‌میرد، روح نیز فانی می‌شود و در این باب هم ارسطو با افلاطون مخالف است، و قائل بانتقال روح و تناسخ نیست، روحی که ارسطو فانی می‌داند همان است که در بدن بمنزله صورت و مقرون بماده است و از آن متفک نمی‌تواند شد، و آن لوح ساده‌ای است که بواسطه احساسات و تأثیرات خارجی معلومات در او نقش و ضبط می‌شود، و علم و هوش می‌سازد و فعل تمام نیست و قوه و انفعالیّت در او باقی است، این است که بمرک فانی می‌شود و از شخصیت انسان چیزی باقی نمی‌ماند.

اما در وجود انسان عقلی هم هست که کمالا فعال است، و مجرد از ماده است، و با او علاقه ندارد، و از خارج یعنی از عالم ملکوت آمده، و قوای نفس منفعل را از اثر فعالیت خود ظهور و بروز می‌دهد، و به واسطه او انسان مقامی میان حیوانیت و بقای نفس الوهیت دریافته است، و او باقی وابدی است و پس از مرگ دوباره به مبدأ اصلی و عقل کل که غایت غایات است باز می‌گردد.

### خلاصه علم اخلاق ارسطو

در علم اخلاق سه رساله به ارسطو منسوب است که در اساس هر سه یکسانند ولیکن یکی از آنها که موسوم است به اخلاق «نیقوماخس» (۱) بیشتر محتمل است که از ارسطو باشد و اصول آن اجمالا از این قرار است، آنچه انسان می‌کند برای سودی و خیری است، یعنی عمل انسان را غایتی است و غایات مطلوب انسان مراتب دارند، آنچه غایت کل و مطلوب

---

(۱) **Micomague** اسم پدرا ارسطو و هم پسر او است، و ظاهر این است که رساله را برای پسر خود نوشته است، یا اینکه پسر آن را به تحریر درآورده است.



مطلق است مسلماً سعادت و خوشی است، اما مردم خوشی را در امور مختلفه می‌انگارند، بعضی به لذات راغب‌اند. برخی به مال و جماعتی به جاه اما چون درست بنگریم می‌بینیم هیچ وجودی به غایت خود نمیرسد مگر اینکه همواره وظیفه‌ای که برای او مقرر است به بهترین وجه اجرا کند، و انجام وظیفه به بهترین وجه برای هر وجودی فضیلت اوست. پس غایت مطلوب انسان یعنی خوشی و سعادت بفضیلت حاصل می‌شود.

وظیفه‌ای که برای انسان مقرر شده او را از موجودات دیگر متمایز می‌سازد. فعالیت نفس او است به موافقت با عقل. پس فضیلت انسان این است که وظیفه خود یعنی فعالیت نفس را به موافقت با عقل به بهترین وجه انجام دهد. و اگر چنین کرد سعید خوش خواهد بود. و علم اخلاق عبارتست از این که بدانیم برای این که فعالیت نفس به موافقت عقل انجام گیرد احوال و موارد مختلف عمل انسان چه باید باشد. یعنی چه وقت و در چه مورد و چگونه و

### فضیلت

نسبت به که و برای چه باید عمل کند.

روح انسان دارای دو جنبه است: عقلانی و غیر عقلانی. عقلانی جنبه انسانیست. غیر عقلانی هم دو جنبه دارد. که یکی همان نفس نباتی یعنی قوه نامیه است، و دیگری نفس حیوانی که بر حسب طبع دارای تقاضاها و میل و خواهش یعنی شهوت و غضب است. و این امور او را بعمل وامی‌دارد و اعمال او چون بموافقت احکام جنبه عقلانی واقع شود. فضیلت است. و این نوع فضیلت را فضیلت نفسانی یا اخلاقی

گوئیم، فضیلت نفسانی یا اخلاقی طبیعی نیست

### فضیلت نفسانی

استعدادی است. و باید کسب شود و به درجه عادت که طبیعت دومی است برسد. یعنی خوشنود و عمل بآن شاق و دشوار نباشد. بلکه باید از روی رغبت و لذت و علم و اختیار واقع شود. و هر گاه این شرایط فراهم آید فضیلت ممدوح خواهد شد.

فضیلت اخلاقی عبارت است از اینکه در هر امر حد وسط میان دو طرف. به عبارت دیگر: اعتدال بین افراط و تفريط و زیاده و نقصان مرعی شود. چه: افراط و تفريط در امور خلاف عقل است و رذیلت شمرده می‌شود

## فضیلت در اعتدال است

پس، تهور و جبن هر دو رذالت اند و وسط  
آنها شجاعت است که فضیلت می باشد .  
شہوانیت و بی حسی هر دو مذموم اند و  
فضیلت اعتدال مزاج است. کرامت اعتدال

بین بخل و تمذیر است. مناعت حد وسط میان تکبر و تذلل است شرافت-  
خواهی میانه جاه طلبی و پست همتی است. خوش خوئی بین آتش مزاجی  
و بی غیرتی است. انقیاد و استبداد و مزاح گوئی و نزاع جوئی رذائل اند.  
فضیلت ما بین آنهاست که سازگاری و همدمی باشد . لافزنی و فروتنی  
هر دو قبیح ، و حقیقت گوئی حد اعتدال است. مسخرگی و تلخی  
(بد گوشتی) افراط و تفریط است . رویه

## شماره فضایل

معتدل ظرافت و گشاده روئی است. بالاخره  
شرم و حیاء در جوانان که هنوز عقلشان بر نفس غلبه نیافته مستحسن است.  
اما کاملین و نیک مردان اختصاراً عمل بد نمی کنند تا منفعل شوند .  
عدالت و دادگری به یک اعتبار و بمعنی اعم شامل کل فضایل است  
زیرا که هر کس مرتکب یکی از رذایل شود ستم نموده است. خاصه در  
اموری که به دیگران تأثیر کند. اما عدالت به معنی خاص عبارت است  
از : برابر داشتن اشخاص و دادن بهر کس آنچه حق او است. و مقصود  
از برابر داشتن در مورد دادگری همه وقت این نیست که همه یک اندازه  
ستم ببرند . بلکه تناسب باید رعایت شود

## داد

و این حکم بیشتر در «عدالت توزیعی» (۱)  
باید مرعی باشد . یعنی : در مقام پخش جوایز و اجر و مزد و شئونات  
و مناصب و مانند آنها . و نوع دیگر دادگری عدالت معامله ایست که در  
مقام تصحیح معاملات و رفتار مردم است بایکدیگر بعبارت دیگر :  
در مقام حکومت و داوری. و در آن باب برابری باید رعایت شود نه  
تناسب . و از آنجا که داوری و اجرای داد بوسیله قانون میشود باید  
متوجه بود که چون همیشه قانون بر همه کیفیات قضایا احاطه و شمول  
ندارد بعضی اوقات رعایت انصاف بهتر از جمود بر قانون یعنی اجرای

عدالت است.

بالاخر از فضایل اخلاقی یا نفسانی که مذکور داشتیم فضایل عقلی است که عبارت است از : فهم و فراست و ذوق سلیم و قوه تمیز و حزم و موقع شناسی، به عبارت دیگر، هوشمندی و خردمندی که شخص بداند

**فضائل عقلی**  
در هر موقع چه باید کرد و این فضیلت به طول زمان و تجربه و آزمودگی حاصل شود، و سقراط حق داشت که فضیلت را با دانش مرتبط می دانست اما اشتباه می کرد که آن را عین دانش می پنداشت زیرا انسان جنبه حیوانیتی دارد که همیشه پیرو خرد نمی شود و بسا باشد که در استیفای لذت شهوانی یا پرهیز ازرنج و الم خودداری و بردباری ندارد. از طرف دیگر فضایل نفسانی هم در بعضی اشخاص با طبیعه موجود است، اما تا وقتی که فضایل عقلی آن را رهبری و اداره ننموده اعتباری به آن نیست.

از جمله چیزها که ارسطو برای سعادت انسان واجب می داند دوستی است، و در اسباب و شرایط و لوازم و چگونگی دوستی تحقیقات مبسوط نموده، و آن یکی از بهترین مباحث کتاب او است، دوستان را سه طبقه می کند، اول جماعتی که دوستی آنها مبنی بر نفع است، و این غالباً در سالخوردهگان

### دوستی

دیده می شود. دوم گروهی که دوستی ایشان برای تمتع و تفنن است، دوستی جوانان اغلب از این نوع است، سوم دوستان حقیقی و کسانی که از آنها خود آنها را می خواهند، یعنی نیکان و دوستی آنها بالطبع نافع و با تمتع نیز می باشد. این نوع دوستی البته کمیاب است و بطول زمان دست می دهد، و غالباً میان اشخاص همپایه و هم درجه حاصل می شود چه انسان محتاج بمؤانست و همدمی است، و لازمه دوستی معاشرت و استفاده از یکدیگر است، و هر چه فایده و دوطرف برای یکدیگر به برابری نزدیکتر باشد دوستی استوارتر است، و در این مقام این بحث پیش می آید که آیا انسان باید خودخواه باشد یا غیرا بخواهد؟ اگر خود خواهی اصل است چرا بد نما است و با وجود آن

### فداکاری و

دوستی خالص نمی شود؛ عکس آن راهم نمی توان تصدیق کرد، چه آشکار است که انسان هر چه می خواهد برای خود

### خودخواهی

می‌خواهد، پس حل مسئله را این قسم می‌فند که خود خواهی از آن جهت بداست که غالباً مردم برتری که برای خود نسبت به دیگران قائل می‌شوند در تحصیل مال یا جاه یا لذایت است، که این جمله متعلق به جزء غیر عقلانی نفس و میان مردم مطمح نظر و مورد تنافس است، اما هیچگاه ندیده‌ایم کسی ملبوم و مبهوض شود از جهت آنکه بخواهد در دادگری و پرهیزکاری و فضایل بر دیگران برتری داشته باشد. پس اصل خود خواهی است، اما خود انسان غیر از خود حیوان است، و انسان باید انسانیت خود را بخواهد، و اگر چنین باشد از مال و جاه و لذایت گذشت می‌کند، و نزد مردم فداکار محسوب، و محبوب می‌شود، و حال آنکه خود خواه واقعی او است، جز اینکه مطلوب او چیزی است که کسی برای آن با او نزاع ندارد. پس دوست اگر نیک باشد با نیکان متجانس و در نظر آنان خود است و غیر نیست و دوستی او بی‌ریا و خالص خواهد بود. تحقیق دیگر اینکه، آیا لذت خوب است یا بد؟ و طلب آن جایز است یا نه؟ پس می‌گوید: اگر تأمل کنیم، لذت فعالیت قوای نفس است، و هر قوه از قوای نفس که در زیباترین موضوع خود عمل کند، فعل خود را برورزاده و آن همراه لذت است، مثلاً: باصره فعلش دیدن و موضوع آن مرئیات است. پس هر گاه چشم در زیبایی‌ها عمل یعنی نظر کند، فعل خود را به بهترین وجه صورت داده و التذاز می‌یابد. پس البته لذت جایز بلکه برای سعادت لازم است اما لذایت مختلفند و مراتب دارند. همچنان که باصره از لامسه، و سامعه از ذائقه اشرفند؛ لذا لذت آنها هم اشرف می‌باشند. پس: اشرف لذایت متعلق به اشرف اجزاء انسان یعنی عقل است که عمل او تفکر است. از این گذشته همه فعالیت‌های نفس برای منظوری است، مگر تمقل و تفکر که خود منظور است. پس: لذت آن هم بالاترین لذت است، یعنی غایت مطلوب، یعنی کمال سعادت است. فضایل نفسانی و عقلانی که پیش از این شرح داده‌ایم همه برای آن است که انسان را آماده مقام تفکر نماید، که در واقع فعل الهی است و انسان به تفکر به ذات باری که فکر مطلق است تشبه می‌جوید. تفکر یعنی فعالیت عقل، و وجه امتیاز حقیقی انسان از موجودات

دیگرومایه بقای اوست. زیرا چنانکه گفتیم، از انسان تنها عقل باقی است و چیزهای دیگرش فانی می شود.

انسان به اقتضای بشریت و تقیده جسم و تن البته حوائج دنیوی هم دارد، اما برای  
**بالا ترین**  
**لذا ید فکر است**  
سعادتمندی محتاج به لوازم بسیار نیست  
چه، سعادتمندی واقعی نیکوکاری است و برای  
نیکوکاری حاجت نیست که آدمی صاحب اختیار بر و بحر باشد، اما از  
این جهت هم چون نظر کنیم، تفکر را آسانتر از هر کار دیگری می یابیم.  
زیرا که لوازم دنیوی ندارد، بلکه علائق دنیوی عایق تفکر و مغل  
آن است.

نیکوکاری به عقیده بعضی فطری و به نظر جماعتی تعلیمی است،  
ولیکن فطرت از اختیار ما خارج است، و تعلیم راهمه کس گوش نمی دهد  
یا نمی فهمد، اما چون مسلماً فضیلت باید عادت و ملکه باشد پرورش  
یافتن به آن از خرد سالی و جوانی، یعنی تربیت خانوادگی که نیکی را  
دوست بدارد و از بدی بیزار باشد، بسیار مؤثر است، و برای عامه که  
این تربیت نیافته و به فضایل پرورده نشده باشند زور و اجبار یعنی  
سیاست لازم است.

### خلاصه عقاید ارسطو در سیاست

رسائلی که ارسطو در سیاست نوشته همه باقی نمانده است، تنهایی  
را در دست داریم (۱) و آن نیز از نفایس کتب است و گذشته از احوال  
مدن شامل تدبیر منزل هم می باشد، بلکه  
**سیاست**  
تحقیقاتی در باب مال و ثروت دارد که  
ارسطو را مؤسس علم ثروت ملل نیز قرار می دهد. ماحصل تحقیقات آن  
کتاب از این قرار است،

طبیع انسان مدنی است و افراد آن باید به اجتماع زیست کنند و  
به یکدیگر یاری نموده کارهای زندگی را میان خود تقسیم نمایند، تا  
حوائج ایشان برآورده شود و خوشی زندگانی و سعادت که اصل مقصود

و غایت مطلوب است حاصل گردد.

برخلاف افلاطون که افراد خانواده را در جماعت مستهلك می سازد و سعادت جماعت را منظور قرار می دهد، ارسطو افراد را اصل می داند چه، هیئت اجتماعی که وجود مستقل از افراد ندارد، بدون سعادت اشخاص چگونه سعید تواند بود؟ و هم چنین برخلاف افلاطون مالکیت شخصی را واجب و هیئت خانواده را بنیان زندگانی اجتماعی و بهترین اقسام اداره آن می شمارد، که، پدر در رأس جمعیت واقع، و خانواده را در خیر و صلاح همه

### افراد و خانواده

راه میبرد وزن و فرزند را که عقلشان نمو نکرده تربیت می کند، داد را رعایت می نماید و از داد بهتر مهر بانی و شفقت می ورزد.

فرزندان نسبت به پدر پرستش، و بایکدیگر دوستی باید داشته باشند. زن هر چند باشوهر برابر نیست، و باید پیرو او باشد، حقوق دارد و باید درباره او هم داد و مردانگی منظور داشت، و شریك در امر خانواده پنداشت، و وجود بندگان هم در خانواده ضرور است، نظریه این که مردم در استعداد و فهم و هوش یکسان نیستند، و یونانیان از اقوام دیگر اشرف اند، و اگر آنها راه بندگی بگیرند رواست، که، آزادگان باید بفراتر به وظایف انسانیت و کسب معرفت و تفکر بپردازند و کارهای بدنی را به بندگان و گذارند، که در حکم بهائم و به منزله آلات و ادوات اند، و اگر ادوات به خودی خود کار می کردند، البته حاجت به وجود پندگان نبود، خلاصه، بندگان اموال خداوندان می باشند و حقوقی بر آنها ندارند جز اینکه البته آنها را آزار نباید کرد که آنها را خلاف مصلحت است.

بشر در زندگانی به مال و ثروت محتاج است، و ابتدا آنها را به طور ساده و طبیعی از آب و خاک تحصیل می نموده و در جمعیت های كوچك به خوشی زیست می کرده است. کم کم مال فراوان شد و معاوضه پیش آمد، و چون دامنه مبادلات وسیع گردید به زندگانی اجتماعی فساد راه یافت، مشکلات معاوضه منتهی به

### ثروت

اختراع نقود شد، مسئله ارزش و بهای اجناس و بازرگانی و صرافیه و مراجه و ربا و کارگری و کارفرمایی و

مردوری پیش آمد ، و مردم از زندگانی ساده خود دور شده به تمیث و تفنن افتادند و طریق را مقصد قرار دادند، وقتی که دایره زندگانی محدود بود و حوائج انسان از زراعت برمی آمد ، اقوام برای خود هر يك مستقل بودند ، و حاجت به صادر و وارد و کشمکش و تنازع نداشتند ، و به صلح و سلامت و سعادت زندگانی می کردند . پس در نظر ارسطو که ذهنش همه متوجه به اوضاع یونان و معیشت آن زمان است ، بهترین اشکال اجتماع اینست : که دول کم و ست و کم جمعیت و مرکب از ملاکان و فلاحان باشند ، و این جمله آزادگان و صاحب زندگانی و زن و فرزند بوده بفرغت به کسب معرفت بپردازند و زیر دست خود بندگان داشته باشند که حوائج زندگی را فراهم سازند .

شکل حکومت در هیئت های اجتماع به اختلاف مقتضیات محلی از احوال مردم و اوضاع جغرافیائی و غیرها مختلف می شود ، اساساً چون دولت مجموعه ایست از اشخاص آزاد و متساوی ، باید حکومت متعلق به عموم باشد «جمهوری و دموکراسی» (۱) همه در اتخاذ تصمیمات شرکت کنند ، و امور را به اکثریت آراء فصل نمایند . و آزادی برابری و داد را میان اعضاء هیئت اجتماعیه نگاهدارند ، و این کیفیت وقتی دست میدهد که میان مردم از جهت تمول و تعقل فرق بسیار نباشد ، یا اگر باشند میان جماعت شریف و گروه حقیر یک طبقه متوسط هم باشد که میان آنها اعتدال را نگاهدارد تا اشراف چندان خود سرو زبردست نشوند ، و مردمان حقیر پر زبردست نمانند . ولیکن بسا هست که جماعتی از مردم از جهت هوشیاری و چالاکی و پیش آمدهای روزگار مقتدر و متنفذ شده ، و حیثیات توانگری و نسب و شرافت به خود میدهند و قدرت و حکومت را در دست می گیرند ، و این شکل حکومت «اعیانی و اشرافی» (۲) است . و نیز اتفاق می افتد که يك فرد از مردم سمت برتری و قدرت پیدا کرده بر جماعت پادشاه میشود و «سلطنت موروثی» (۳) تأسیس می کند . در هر يك از

---

(۱) **Démocratie** یعنی حکومت عامه

(۲) **Aristocratie** اگر شرافت نسبی باشد **Ploutocratie**

اگر بمال باشد و گرنه **Oligarchie** خواهد بود (۳) **Monarchie**

ایز. ۱۰. هم. حکومت اگر در خیر و صلاح جماعت واقع شود و کارها به دست مردان و قدرت محدود و مسئولیت در کار و قانون حکمفرما باشد صحیح است، اما اگر نفع شخصی و هوای نفس مدار امر شود غلط خواهد بود، و در دو قسم اخیر ظلم و استبداد و در قسم اول «عوام فریبی» (۱) شیوع می‌یابد و هرج و مرج برپا می‌شود و امور مختل می‌گردد.

ارسطو معتقد است که، انقلابات در ممالك وقتی روی میدهند که مردم در حقوق یکسان نباشند، و در تقسیم اموال و مناصب و شئونات راجر و مزد میان آنها رعایت تناسب و استحقاق نشود، و از این جهت ناراضی گردند.

پس برای آن امور حدود و نظاماتی قائل است که باید به موجب قانون برقرار شود اما اصلاح حقیقی مفاسد و معایب هیئت اجتماعی را به تربیت میداند و معتقد است که نباید امر تربیت را به مردم وا گذاشت و دولت باید آن را بدست بگیرد و بر طبق صلاح هیئت اجتماعی جریان دهد، و اساس تربیت باید بر نگاهداری حد اعتدال میان قوای انسان باشد.

ورزش کاری و ریاضت برای صحت بدن و تعلیم موسیقی و مانند آن برای نرم کردن احوال اخلاقی لازم است، اما نه به اندازه افراط یعنی، نه چندان که همه بخواهند پهلوان شوند یا اهل حال باشند. ولیکن متفکرین هر چه بیشتر باشند بهتر است. حاصل اینکه تن را برای جان پرورتر دهند، و نفسانیات را تابع اراده عقلی سازند تا نفس آماده و قابل تفکر و تعقل شود، که آن خوشی حقیقی زندگانی و غایت مطلوب انسانی است.



چون تعلیمات ارسطو مدت دو هزار سال در دنیا و همچنین در ممالك ما مدار دانش و معرفت و اساس فلسفه و حکمت بوده، و هنوز هم بسیاری از تحقیقات او به اهمیت خود باقی و محل استفاده است، در بیان اصول آن يك اندازه بسط و تفصیل روا داشتیم، هر چند با آنکه



سخن درازشد برای رعایت حوصله خوانندگان و تناسب گنجایش کتاب از نهایت اختصار و ایجاز و ترك و حنف بسیاری از مطالب ناچار بوده ایم ، ولیکن از تأمل در همین مختصر مقام بی نظیر ارسطو در نکته سنجی و موشکافی و برشته در آوردن و تنظیم انواع مختلف مطالب و معلومات تشخیص می شود و نباید فراموش کرد که او نخستین کسی است که علم و حکمت را منقسم و مبوب و مرتب نموده بسیاری از فنون را مانند منطق و تاریخ فلسفه و تاریخ طبیعی و علوم اجتماعی و دیگرها ابتکار و تأسیس کرده ، و آنچه را از دیگران آموخته تکمیل و اصلاح نموده ، و مدون ساخته است . و این که او را معلم اول لقب داده اند بسیار به جا بوده است ، راست است که امروز فلسفه ارسطو کهنه و مندرس و تعلیمات او در حکمت طبیعی یکسره باطل شده ، و در فلسفه اولی هم بر آراء او مناقشات بسیار وارد است ، و نیز گفته اند ارسطو مدت چندین قرن سبب رکود علم و مانع ترقی آن گردیده است ، ولیکن چون درست تأمل شود روشن می گردد که اگر این سخن راست باشد عیب آن حکیم نیست ، بلکه هنر او است که با معلومات ناقص آن زمان به قوه فکر و تمقل خویش طرحی در علم و حکمت ریخته که از آن رو پیروانش توانسته اند جمیع امور زمینی و آسمانی جهان را از مادی و محسوس یا مجرد و معقول توجیه نمایند ، و عالم خلقت را بر اساسی فرض کنند چنان استوار و موزون و متناسب که مدت دوهزار سال طبع اکثر مردمان هوشمند بآن قانع شده و خود را محتاج ندیده اند که در آن اصول تجدید نظر نمایند ، و گرنه حکما باید بیایند و بپروند و هر يك طرحی بریزند و فلسفه ای که می سازند اگر هوشمندانه باشد برای کاروان علم مانند کاروان سرا است که چندی در آن رفع حوائج موقتی خود را بکنند ، سپس آن را ترك گفته به کاروانسرای دیگری بروند ، و کاروانسرا توقفگاه دائمی نیست و فایده اش اینست که کاروان را برپیمودن مراحل قادر می سازد تا به بینیم کاروان عالم کی بمنزل اصلی میرسد این قدر هست که میدانیم هنوز راهی دراز در پیش دارد ، و آنچه از این پس در سیر حکمت بیان خواهیم کرد این سخن را روشن خواهد نمود .

## فصل سوم

### مأخرین از حکمای قدیم

ذکر همه حکما یا مذاهب فلسفی که درمائه چهارم پیش از میلاد و بعد هادر یونان ظهور نموده ، از کنجایش این کتاب بیرون و هم بی ضرورت است . شاگردان و پیروان سقراط و افلاطون و ارسطو بسیار بوده / اما چندان چیزی بر تحقیقات آنها نیفزوده اند ، بنا بر این در اینجا به بیان اجمالی از احوال و مذاهب دانشمندانی که از حکمای معتبر و استاد شمرده میشوند و آراء ایشان در افکار و عقاید مردم تأثیر داشته است اکتفا میکنیم .

#### ایپقور (۱)

«ایپقور» در ۳۴۱ پیش از میلاد متولد شده ، نزدیک هفتاد سال زیست کرد (معاصر خلفای اسکندر مقدونی) خانواده اش فقیر و پدرش مکتبی بوده است ، مادرش بنخانه‌های مردم میرفت و عملیاتی از قبیل جن‌گیری و طلسم سازی میکرد ، و او در کودکی با مادر در آن عملیات همراه بود ، و از این رو به موهومات و عقاید سخیف عامه برخورد و بر آن شده که مایه بزرگ تلخی روزگار مردم ترس و تشویشی است که از ارباب انواع و موجودات موهوم و هول مرگ و عقبات آن دارند ، پس ، حکمت او بیشتر متوجه رفع این علتها گردیده و در زایل ساختن خرافات از اذهان پیروان خود کوشیده است .

فلسفه ایپقور تقریباً یکسره از «ذیمقر اطیس» گرفته شده است منی . علم را نتیجه حس میداند عالم را کلا جسمانی و مرکب از ذرات لایتجزی می‌انگارد که از شماره بیروند ، و ابدی و قدیم و متحرک دائم میباشند .

و روح را هم مانند جسم ترکیبی از ذرات می‌پندارد و پس از مرگ فانی می‌شمارد.

فرق بزرگ رأی ابی‌قور با ذیمقراطیس اینست که ابی‌قور برای ذرات در حرکت نوعی از قوه و اختیار قائل و به تصادف معتقد است، انسان را هم مختار میداند و کلیتاً جبر و ضرورت را منکر است.

از حکمت ابی‌قور آنچه بالاخص محل توجه است، شیوه اخلاقی او است. پیش از او یکی از شاگردان سقراط «آریستیپوس» (۱) نام نظر باینکه استاد بزرگوار سعاد و خوشی را غایت آمال انسان میخواند در پیروی این عقیده برخلاف سقراط که

### اخلاق ابی‌قوری

سعادت را در طلب دانش میدید خوشی را در ادراک لذایت پنداشت و حکمت را برای تشخیص لذات حقیقی موضوع انگاشت. در این عقیده اشخاص بسیار شریک شدند، از جمله، ابی‌قور نیز این مشرب را پسندید، و تکلیف انسان را تنها درک لذت فهمید، از این رو ابی‌قور و پیروانش نزد مردم بخوش گذرانی و عشرت رانی معروف شدند، و هم‌اکنون اروپائیان عیاشی و کلمرانی را زندگی «ابی‌قوری» (۲) خوانند.

اما عقیده عامه دریاره ابی‌قوریان ناشی از عدم غور در فلسفه ایشان بوده، و حقیقت اینست که ابی‌قور از مرتاضان بشمار میرود چه، خوشی که ابی‌قور دنبال می‌کرد، آسایش نفس و خرسندی خاطر بود که دوام دارد، نه شهوات و لذت‌آنی که گذرنده است و انسان پس از ادراک آن گرفتار درد ورنج میشود. و میگفت، حکیم لذایت معنوی را بر تمتعات مادی برتری میدهد چه، ادراک آنها آسانتر و در همه وقت و همه حال میسر است، و سایل بسیار نمیخواهد و اسباب آن در وجود انسان فراهم می‌باشد، اگر شخص حرص و طمع را از خود دور کند و در پی کلمرانی و خوش گذرانی نباشد، یعنی بر نفس تسلط یابد و بدخواهی و بدگوئی مردم را به چیزی نشمرد، و از مرگ و عقبات آن‌واهمه و بیم نداشته باشد، خاطرش آسوده خواهد بود. و روزگار را همواره بخوشی خواهد گذراند، و ابی‌قور این دستور را کاملاً پیشنهاد خود ساخته و بر طبق آن

عمل میکرد. دنبال مال و جاه نمی‌رفت از دخالت در امور ملکی احتراز داشت، در شهر آتن باغی خریده مدرس خود قرار داده بود و آنجا با فقر و قناعت بسر می‌برد و با شاگردان خود بمؤانست و یگانگی میگذراند و آنها نسبت به او پرستش داشتند و بایکدیگر نیز برادرانه رفتار میکردند و براستی اخوان صفا بودند. خودداری و بردباری ابیقور چنان بود که در مرض موت که سنگ مثانه و درد کلیه داشت و دائماً گرفتار عذاب الیم بدنی بود؛ آرامش خاطر را از دست نمیداد و بادوستان بخوشی مصاحبه و مکاتبه میکرد.

باغ ابیقور در نزد اهل علم معروف است، غالباً از آن ذکر میکنند و کنایه از «فلسفه ابیقوری» میدانند.

### کلیبیها و رواقیها

یکی از شاگردان سقراط «انتیسطینس» (۱) نام احوال و شیوه زندگانی استاد را پیشنهاد خود ساخت، ولی راه مبالغه رفت غایت وجود را فضیلت و فضیلت را در ترك همه تمتعات جسمانی و روحانی دانست، و مؤسس سلسله ای از حکما شد که ایشان را «کلیبی» (۲)

### کلیبی ها

میگویند بسبب آنکه گفتگوهای «انتیسطینس» در محلی از شهر آتن واقع میشد که بمناسباتی آن را «سگ سفید» (۳) میخواندند، و نیز بسبب اینکه پیروان او در شیوه انصراف از دنیا و اعراض از علائق دنیوی، چنان مبالغه کردند که از آداب و رسوم معاشرت و لوازم زندگانی متمدن نیز دست برداشته، حالت دام و دد اختیار نمودند، بالباس کهنه و پاره و سروپای برهنه و موی زولیده مانند درویشان میان مردم میرفتند. و در گفتگو هر چه بر زبان میگفتند بی ملاحظه میگفتند، بلکه در زخم زبان اصرار داشتند (۴) و به فقر و تحمل رنج و درد سرافرازی میکردند و همه قیود و حدودی که مردم در زندگانی اجتماعی بآن معید شده‌اند ترك کرده حالت طبیعی را پیشنهاد خود ساخته بودند.

Cyniques (۲)

Antishónet (۱)

(۴) اکنون در زبان‌های اروپائی

Cynosarge (۳)

Cynisme بمعنی پرروئی و بیشرمی و بی ملاحظه حرف زدن است.

فرد کمال این جماعت «دیوجانوس» (۱) است که حکایت بسیار از رفتار و گفتار او نقل کرده‌اند، از جمله اینکه، در ترك اسباب دنیوی کار را بجائی رسانید که در خم منزل کرده (۲) و تنها يك کله برای آب نوشیدن داشت، روزی جوانی را دید که با مشت از نهر آب مینوشید پس کله را انداخت، که معلوم شد در دنیا به اینهم نیاز نیست، بی‌اعتنائی او بمردم از این رو دانسته میشود که، وقتی او را دیدند میان روز با فانوس روشن می‌گردید سبب پرسیدند، گفت: انسان میجویم (۳) و نیز وقتی ابناء و وطنی او را تبید کردند، کسی به طعن گفت همشهریان ترا از شهر راندند، گفت: نه چنین است من آنها را در شهر گذاشتم، و معروف است که اسکندر کبیر در حالی که بالای سر او ایستاده و میان او و خورشید حایل شده بود، گفت: از من چیزی بخواه، گفت: میخواهم سایه خود را از سرم کم کنی.



همچنانکه «اریستیپوس» واسطه میان سقراط و اپیکور بوده، کلبیها هم واسطه میان آن مرد بزرگ و «رواقیان» بوده‌اند، و این جمله حکمت را تنها برای تعیین تکلیف زندگانی و دستور اخلاقی میدانستند، و استفاده علمی از آن نمیخواستند، و بحث  
**رواقیان**  
 علت و معلول را باندازه‌ایکه به اخلاق مدد میرساند روا میداشتند حتی اینکه درباره رواقیان میتوان گفت جمعیت ایشان جنبه مدهبی بیشتر داشت تا فلسفی، در هر حال سر سلسله این جماعت «زینون» (۴) نامی از اهل قبرس و معاصر اپیکور بوده، و دیگری از معتبرترین آنها «خروسبس» (۵) از

(۱) Diogène (۲) این قفسه را در مشرق زمین به افلاطون نسبت داده‌اند اما اشتباه است خواجه حافظ میفرماید: جز فلاطون خم نشین شراب سر حکمت به ما که گوید باز؟  
 (۳) یقیناً گوینده ما نظر باین قضیه داشته که فرموده است:  
 دی شیخ گرد شهر همی گشت با چراغ کزدیو و دد معلولم و انسانم آرزوست  
 (۴) Zénon (۵) Chrysippe

مردم آسیای صغیر که شاگرد و جانشین زینون بوده است، و آنان را «رواقی» از آن رو گفته اند که حوزه ایشان در یکی از رواقهای شهر آتن منعقد میشد (۱)

بمعنی رواقیان «کلی» یعنی آنچه افلاطون «مثال» و ارسطو «صورت» یا «تصور» میخواند؛ تنها در ذهن موجود است، و ذهن انسان لوحی است ساده و معلومات او منحصرأ از خارج به دست می آید، یعنی به وسیله محسوسات که در ذهن همچون نقش بر موم می باشد. و فهم انسان چهار مرتبه دارد، وهم و گمان

### منطق رواقیان

و ادراک و علم که مرتبه یقین است. و این چهار مرتبه را با اشاره بوسیله مشت بازو مشت نیم بسته و مشت بسته و مشت که در مشت دیگر قرار گرفته باشد نمودار میکردند. کلیتأ رواقیان بمنطق اهمیت تمام میدادند و بسیاری از اصطلاحها و فصل و بابهای این فن را آنها وضع و تنقیح کرده اند.

فلسفه رواقیان نوعی از «وحدت وجود» (۲) است. اما جسمانی نه روحانی، به این معنی که، جز جسم وجودی قائل نیستند، و معتقدند که آن فاعل است یا منفعل، فاعل یعنی قوه (بمعنی قدرت نه به اصطلاح ارسطو) آن است که در انسان روح یا نفس و در کلیه عالم پروردگار خوانده میشود، و منفعل آن است

### فلسفه رواقیان

که در انسان بدن و در عالم ماده مینامند، و این دو امر یعنی قوه و ماده، یا روح و بدن، یا خدا و ماسوی، که حقیقت آنها واحد است، و بایکدیگر مزج کلی دارند. چنانکه وجود یکی در تمامی وجود دیگری ساری است، و انسان عالم صغیر است، و جهان عالم کبیر و در باب حقیقت عالم از رأی «هرقلیطوس» پیروی می کنند که: اصل وجود را آتش میدانست، و آتش بدوی بهوا و آب و خاک تبدیل یافته و دمی الهی در آن دمیده شده، و بنابراین هر

---

(۱) در زبان یونانی رواق را *Stoa* می گفتند از این جهت است که در زبانهای اروپا رواقیان را *Stoïciens* و حالت اخلاقی ایشان *Stoïque* گفته اند.

*Panthéisme* (۲)

فردی از موجودات از دم الهی بهره‌ای دارد و آن به قوه‌ای که در او موجود است اجزاء عالم را نگاه می‌دارد .

مدار امر عالم بر ادوار است، و عاقبت متلاشی می‌گردد، و رجوع به اصل یعنی آتش بدوی می‌کند ، پس از آن دور دیگر آغاز کرده، و کلاما مانند دور سابق جریان می‌یابد، و آن نیز سرانجام متلاشی می‌شود و همچنین بی‌نهایت.

« رواقیان » جریان امور عالم را ضروری می‌دانند و جبری مذهب‌اند، در امور اخلاقی بیان ایشان از این قرار است.

انسان که عالم صغیر است و جسم و روحاً پاره‌ای از عالم کبیر می‌باشد، ناچار باید از قوانین طبیعت پیروی نماید، و چون در عالم کبیر طبیعت محکوم عقل کل است که داخل وجود او

**اخلاق رواقیان** است، انسان هم باید عقل را حاکم بر اعمال

خود بداند، پس، عمل نیک و فضیلت آن است که با عقل سازگار باشد، و بنا بر این انسان باید نفسانیات را که از حکم عقل منحرف می‌شوند از خود دور کند، و سکون خاطر را رها ننموده و تأثر به خود راه ندهد، و اگر چنین کرد و نفس را مغلوب عقل نمود، فاعل مختار خواهد بود، زیرا جز آنچه عقل حکم می‌کند آرزو نخواهد نمود، و هر چه آرزو کند به آن خواهد رسید، پس، امور خارجی در آزادی و اختیار و خوشی و سعادت انسان تأثیری ندارد، و خوشی امری درونی است، یعنی به خرسندی خاطر است، و هر چه خود را از علائق بیشتر رهایی دهدوارسته تر خواهد بود، و اهتمام در وارسنگی و آزادی چنان برای انسان واجب است که جهت استخلاص از قیود و ناملایمات به خود کشی هم اگر محتاج شود بلك نیست. و از رواقیان کسانی که رشته حیات خویش را به اختیار قطع کرده‌اند متعدد اند.

فضیلت مقصود بالذات است، و غایت او خود اوست، و آن در واقع یکی بیش نیست: یعنی حکمت یا شیوه عقلانی که جنبه‌های مختلف دارد، مثلاً، اگر از حیث ترس و بی‌باکی ملحوظ شود دلیری نام می‌گیرد، و اگر نسبت به تمتعات در نظر بگیرند

## فضائل

خودداری خوانده می‌شود، و هرگاه در تعیین حصه‌ها و حقوق مردم منظور گردد دادگری خواهد بود، و نظر

به اینکه فضایل همه از یک منشاء می باشند هر کس دارای یکی از آنها باشد جامع همه فضایل است، و اگر فاقد باشد جامع رذایل خواهد بود. چون رواقیان اصول مذکور در فوق را در زندگانی مدار عمل قرار می دادند و جز تقید به پیروی طبیعت یا عقل هیچ امر دیگری را قابل اعتنا و اندیشه نمی دانستند، در نزد مردم به نخوت و بی قیدی و عدم عاطفه و درویشی و قناعت و بردباری و خودداری معروف می باشند، و از این جهات ضرب المثل شده اند. اختلاف اقوام و ملل راهم قائل نبوده، همه افراد مردم را متساوی دانسته، و فرزندان جهان می خواندند، و بنده گرفتن را جایز نمی شمردند.

### شکاگان

«شکاگان» (۱) جماعتی از حکما هستند، معتقد بر اینکه انسان برای کسب علم و یقین بمعلومات خود میزان و مأخذ صحیحی ندارد. حس خطا میکند و عقل از اصلاح خطای او عاجز است، چه اشخاص به حسب اختلاف بنیه و مزاج و ذوق و فهم و زمان و مکان و اوضاع و احوال و تربیت و انس و عادت و غیر آنها، ادراکاتشان مختلف می باشد، و امور را یکسان تشخیص نمی کنند، و بنا بر این در هیچ امری نباید رأی جزمی و حکم قطعی اظهار کرد. و همه چیز را با تردید و شبهه باید تلقی نمود، و در اعمال زندگانی، یعنی جنبه اخلاقی هم بی طرفی و بی تمایلی و عدم عاطفه را باید اختیار کرد.

هر چند در میان قدما هم این نوع عقاید بوده، و «پروتاگوراس» سوفسطائی که پیش از این شناسانیده ایم، نیز همین مذاق را داشته است، ولیکن کسی که به این مذهب معروف بلکه مؤسس آن شمرده می شود «پیرهون» (۲) نامی است که معاصر اسکندر مقدونی، و مردی بلند پایه بوده، و مریدان بسیار داشته است، و به این مناسبت اروپائیان شکاگان را پیرهونی نیز می گویند.

### پیرهون

فضای مامیان شکاگان و سوفسطائیان از جهت مشابهتی که به یکدیگر دارند فرق نگذاشته و شکاک راهم سوفسطائی خوانده اند.



# فصل چهارم

## حوزه علمی اسکندریه و دوره رومیان

### ۱- حوزه علمی اسکندریه (۱)

تاریخ علم و حکمت یونان را درمائه ششم و پنجم و چهارم پیش از میلاد به اجمال و اختصار از نظر گذرانندیم . در سراسر این مدت دنیای متمدن غیر از یونان، یعنی مصر و آسیای غربی در تحت قدرت و سلطنت پادشاهان هخامنشی ایران بوده، و چون از آثار کتبی آن دوره و این اقطار هیچ باقی نمانده و ماخذ اطلاعات ما از آن جهت منحصر به کتب

یونانی است، با کمال تأسف باید گفت :

از معارف آنان تقریباً بیخبریم . اجمالاً

**علم و حکمت**

میدانیم که در این ممالک نیز از باب معرفت

**در مشرق**

و مردمان صاحب نظر بوده و یونانیها هم از

ایشان استفاده کرده اند، اما چه اشخاص بوده و وجه نظر داشته اند ؟

به درستی نمی دانیم و در آن باب باید به حدس و قیاس و علائم و امارات

متوسل شویم. تنها نام بزرگی که از مردمان قدیم ایران بر سر زبانها

مانده «زردشت» است که مؤسس کیش و آئین ایرانیان باستان است

اما بیان حال و گفته های او مربوط به تاریخ ادیان می شود، و در هر حال

تحقیق این مسائل از موضوع این رساله بیرون است.

پس ازمائه چهارم یعنی در واقع بعد از ارسطو و شاگردهای او و

معاصران ایشان، شهر آتن بلکه کلیه یونان از جهت علم و حکمت از

رواق افتاده، و از آن پس از باب معرفت و هنر هر چند باز اکثر یونانی

---

Ecole d, Aloxandrie (۱)

بودند، مجمع ومحل جلوه ومجال ایشان اسکندریه بود، زیرا که  
 «بطلمیوس» های مصر که مؤسس دولشان  
 یکی از سرداران اسکندر موسوم به  
 «بطلمیوس» (۱) بوده در پایتخت خود،

## اسکندریه و

## بطلمیوس ها

یعنی اسکندریه به جمع آوری و تشویق  
 اهل کمال اهتمام نمودند، و وسائل تحقیقات علمی را از کتابخانه وباغ  
 نباتات وحیوانات و رصد خانه وغیرها از هر جهت برای آنها فراهم،  
 وحوزه علمی را گرم کردند، درمائه سوم و دوم پیش از میلاد دارالعلم  
 اسکندریه رونق تمام داشت، اما پس از آنهم تا اوایل مائه چهارم بعد  
 از میلاد دایر بود.

دانشمندان نامی این دوره چه آنها که در اسکندریه بوده، و چه  
 ممدودی که در اقطار دیگر زیست کرده اند، بایونانیان سابق يك فرق  
 بزرگ داشتند، و آن اینست که دریونان بیشتر اهل علم، جامع علوم  
 و فنون بودند و اهتمام خود را مصروف يك رشته مخصوص نمی نمودند.

به عبارت دیگر، حکیم بودند و در معارف

## تشعب و تخصص

نظر به کلیات داشتند، در واقع ارسطو که

## در فنون

از آخرین حکمای متقدمین است،

نخستین کسی است که تشعب و تفنن را در  
 علوم فتح باب کرده است، ولیکن او نیز خود جامع بوده و تخصص اختیار  
 ننموده است، اما دانشمندان متأخر اکثر ذیفن بوده اند، و هم خود را  
 مصروف رشته های خاص کرده و آنها را بسط و توسعه داده اند، و نتایج  
 کارها و کوششهای ایشان است؛ که معارف پروران اسلامی جمع آوری  
 کرده و موضوع بحث و تحقیق ساخته و مزید و مکمل نموده، و در  
 رسائل و کتب خود برشته تحریر و ثبت و ضبط در آورده اند، و هنگامی که  
 مردم اروپا توجه به علم و معرفت کردند از آن مخزن و منبع استفاده  
 کامل نمودند، چنانکه بعدها نیز در این باب سخن خواهیم راند.

«ابولونیوس» (۲) و «اقلیدس» (۳) که کتاب او را در صدر اسلام  
 به عربی ترجمه کرده اند، و بعدها خواجه نصیرالدین طوسی تحریر

Euclide (۳)

Apollonius (۲)

Ptolèmée (۱)

## فضای نامی آن دوره

نموده، درهنگام نام بلند دارند و هر دو از حوزة اسکندریه و از مائه سوم پیش از میلاد می باشند. «ارشمیدس» (۱) در کلیة ریاضیات؛ خاصه جراثقال عالیمقام است.

معاصر «اقلیدس» بوده و در جزیره «صقلیه» (۲) می زیسته است. در هیئت و نجوم «ارسطرخس» (۳) قائل بحرکت زمین و مرکزیت خورشید بوده، و «ابرخس» (۴) بزرگترین منجم قدیم قلمداد شده، و در مائه دوم پیش از میلاد بوده اند،

«بطلمیوس» (مائه دوم بعد از میلاد) صاحب کتاب «المجسطی» (۵) مشهورترین علمای هیئت قدیم و حوزة علمی اسکندریه است، و تعلیمات او در هیئت مبنی بر مرکزیت زمین و حرکات افلاک و غیر آن تا مائه شانزدهم میلادی بنیاد و مدار این علم بوده است. «اراتوسطنس» (۶) که در مائه سوم پیش از میلاد می زیسته نیز مردی جامع و حکیم بوده، اما در جغرافیا و هیئت تبصر خاص داشته است.

دیگر کسی که نام بردنش در این مقام واجب می نماید «جالینوس» (۷) طبیب معروف و تالی «بقراط» است، و او در مائه دوم میلادی در رم می زیسته، و تا زمانی که در اروپا علم تجدید نشده بود طب جالینوسی تقریباً تنها دستور معالجه امراض بوده است.

اما؛ فلاسفه و حکما همه خوشه چین خرمن قدما، مخصوصاً «فیثاغورس» و افلاطون و ارسطو می باشند، و طبقات چند تشکیل داده اند که آنها را «فیثاغوریان اخیر» و

## فلاسفه و تأثیر

«آکادمیان اخیر» و «رواقیان اخیر» و امثال آن خوانده اند. در هر حال چون اسکندریه به مشرق زمین متصل و از

## مشرق زمین

آنجا ارتباط با مصر و ممالک آسیا آسان است، یونانیان در آن دوره به افکار مشرق زمینی بیشتر مأنوس شدند، و این کیفیت در فلسفه ایشان بهتر محسوس می گردد، بعضی از متفکرین هم در صدد جمع میان گفته های

---

Aristarque (۳)	Sicilé (۲)	Archimède (۱)
Eratosthène (۶)	Almageste (۵)	Hipparque (۴)
		Galien (۷)

بیشینیان ووفق دادن آراء آنها با یکدیگر بوده . ویا از هر ملافه  
 از قدما قولی را اخذ ودر واقع در حکمت  
**التقاطیون**  
 التقاط کرده و فلسفه مختلطی جمع آوری  
 نموده اند. واین جماعت را «التقاطیون» (۱) می نامیم.

ذکر همه اشخاص یا طبقات حکمای مزبور برای ما باقیدی که به  
 اختصار کلام داریم، سودی ندارد، و اکتفا می کنیم به بیان مختصری از  
 حکمای حوزه اسکندریه که «افلاطونیان  
**اخیر**

اخیر» (۲) نامیده شده اند، چه آنها از یک  
 جهت تجدید مذهب افلاطون کرده اند، و هر چند، از التقاطیون نیز  
 محسوب می شوند، تحقیقاتی که در حکم و معارف دارند بدیع است ،  
 و می توان ایشان را مستقل دانست، و به دیده اصالت در آن نظر کرد. و  
 چون از افکار شرقیان نیز اقتباس بسیار نموده اند و بعد ها همان فلسفه  
 ایشان در افکار مردم مشرق تأثیر کلی داشته است، از این جهت نیز  
 برای ما به خصوص محل توجه می باشند.

چون «افلاطونیان اخیر» آخرین سلسه معتبر حکمای یونان و  
 خاتم دوره حکمت قدیم می باشند، و معتبرترین آنها هم اصلارومی و  
 ساکن روم بوده است، پیش از آنکه بنای بحث را حوال و اقوال ایشان  
 بگذاریم، باید نظری هم به رومیان و ارباب معرفت آن قوم بیاندازیم  
 تا شناسائی خود را نسبت به دانشمندان مغرب زمین کامل سازیم .

## ۲- حکمای روم

رومیان هر قدر در فنون جنگ و عملیات سیاست و کشورداری مهارت  
 داشتند، از علم و حکمت بی بهره بودند، و به عالم معقولات و ذوقیات  
 آشنا نشدند، مگر پس از آنکه یونان را مسخر کردند و با یونانیان  
 آمیزش نمودند. از این روش گفت نیست که در فلسفه و علوم خدمت  
 شایانی نکرده باشند، در حقیقت هر چه دارند از حکمای یونان کسب  
 کرده اند ، اما آثار قلمی فصیح ایشان خاصه در اخلاقیات از نفایس  
 گرانهای عالم انسانیت و مطالعه آن نوشته ها بهترین مشغولیات است.

از این گذشته در صفحات تاریخ در باب علم و حکمت رومیان چند سطرى بیش نمیتوان نگاشت .

از دانشمندان رومى كسانى كه بسبب قدرت قلم یا قوت نفس و احوال اخلاقى نامى میباشند و باید شناخت از این قرارند ،

### لوکریوس

«لوکریوس» (۱) در نیمه نخستین از مائه اول پیش از میلاد میزیسته است، اثرى كه از او مانده منظومه است باسم «طبع اشياء» (۲) یا «طبیعت» كه دلیل بر كمال قدرت طبع شاعرى او است ، و آن منظومه اى سراسر حكمت است و فلسفه ابیقر را باز مى نماید ، و رویهمرفته از آثار مهم ادبى و فلسفى بشمار میرود اما غیر از آراء ابیقر كه مبنى بر حكمت ذیمقراطیس است چیزى ندارد كه محتاج به بیان آن باشیم .

### كیكرو (سیرن)

«سیرن» (۳) از رجال بزرگ سیاسى روم ، و بزرگترین خطیب آن قوم ، وىكى از فصیحترین و بلیغترین گویندگان و نویسندگان بوده است. رویهمرفته از بزرگان دنیا بشمار میرود. متمایل بحكمت آكادمى است، اما در اخلاق شیوه رواقیان دارد . در واقع از التقاطیون و اهمیت او همان به حسن بیان است. رسائلش در اخلاقیات گرانبهاست در مائه اول پیش از میلاد میزیسته است . (اواسط دوره اشكانیان).

### سنگا

«سنگا» (۴) از رجال مائه اول میلادى. و مربى امپراطور «نیرون» (۵) بود . در فلسفه مذاقش با رواقیان موافق، و رسائلی در موعظه و اخلاق دارد كه معروف و نفیس است. كردار او را نقادان با گفتارش چندان سازگار نیافته اند ، اما بسیاری معتقدند براینكه

---

De nature rerum (۲) بزرگان لاتین      Lucréce (۱)

Cicéron (۳)      De la nature des choses و بزرگان فرانسه

Néron (۵)      Sénèque (۴)

خوش رفتاری نیروی در سالهای اول سلطنت ال تاثير تربيت اين حكيم بوده است، وليكن آن امپراطور مضبوط و سميعيت بر مزاجش غالب بود، فجايمى كه مرتكب شده در تواريخ مضبوط و مايه حيرت است، از جمله اين كه، بر فضائل و جاه و منزلت و مال و ثروت مريمى خود رشك برده به او حكم داد رگهاى خوش را باز كند، حكيم از اطاعت چاره نداشت و بدست خوش رشته زندگى خوش را قطع كرد .

### اپيكتيتوس

«اپيكتيتوس» (۱) اصلاً يونانى، و در روم ابتدا از بندگان بود. بعدها آزاد شد، در پايان مائه اول و آغاز مائه دوم مي زيست. احوالش به درستي معلوم نيست، در فلسفه تنهامتوجه اخلاق بود و شيوه رواقيان را پسنديده، در زندگاني از جهت تجرد و وارستگي از سقراط و ديوجانوس پيروي ميكرد، شخصاً چيزي ننكاشته و هلهما تشر را يكي از معتقدانش در يك كتاب (۲) و يك رساله مختصر (۳) بن زبان يوناني جمع آوري نموده است، بنياد تحقيقات او اينست كه امور دنيا بر دو قسم مي باشد، قسمي كه در اختيار ما هست، و قسمي كه در اختيار ما نيست آنچه در اختيار ما هست فكر و اراده خود ما است، پس، اگر بر نفس خوش مسلط باشيم، وقوت و عزم و اراده داشته باشيم، آزاد و مستقل خواهيم بود چه، هيچكس نمي تواند بر عقل و نفس ما مسلط شود، ساير چيزها از اشخاص و اموال و غير آنها از ما نيستند، و از اختيار ما بيرونند و نبايد جز آنگونه كه هستند آرزو و توقعي داشته باشيم، توجه به اين نكته مايه آسايش خيال و فراغ خاطر ما خواهد بود، و به اين طريق كملا خوش و سعادتمند خواهيم زيست .

از قرار معلوم احوال آن حكيم با اين فلسفه كملاً موافق بوده و بردباري و خودداري تمام داشته است، چنانكه نقل كرده اند، كه در زمان بندگي روزي خواجه اش كه مردم آزار بود پاي او را با آلات شکنجه رنجه مي كرد، او بي آه و ناله با كمال آرامي گفت، «پايم را خواهي

---

Les Entretiens d'Épictète (۲) Epictète (۱)

يعني گفتگوهاي اپيكتيتوس (۳) Manuel

شکست. « و عاقبت چنین شد. و باز او تغییر حال نداده به همان آرامی گفت: « نگفتم یایم رامیشکنی؟ »

### مارکوس اورلیوس

در بزم حکمت « گدا با شهنته مقابل نشیند. » « اپیکتیتوس » بنده بود ، « مارکوس اورلیوس » ( ۱ ) از امپراطورهای ذیشان روم است که در مائه دوم میلادی زیسته ، و سلطنت کرده است ( او اشرافان ) و مذهب و طریقت او همان شیوه رواقیان بوده است . بوجود او آرزوی افلاطون به حصول پیوسته که می گفت ، « پادشاه باید حکیم باشد . » سراسر زندگانی را بر طبق اصول حکمت بسر برده و اداره امور کشور را نیز بروفق همان اصول نموده است . وظائف سلطنت را بر حسب تکلیف ادا می کرد ، و حقیقت زندگانی را در اشتغال به حکمت می دانست . کتاب نفیسی از او بیادگار مانده که به زبان یونانی نوشته است ، اسم آن کتاب که مجموعه ای از تفکرات و تذکرات است اینست ، « درباره خود » اما معروف است به « اندیشه های ( ۲ ) مارکوس اورلیوس » از این کتاب برمی آید که مارکوس اورلیوس به دستور « سنا » حکیم سابق الذکر نفس خود را همواره به معرض بازخواست درمی آورده است ، که ، چه کردی ؟ چه دردی رادوا نمودی ؟ چه زخمی را مرهم نهادی ؟ کدام عیب را از خود دور ساختی ؟ چه ترقی و بهبودی به خود دادی ؟ و لب کلام او این است که ، افراد مرتبط به کل عالم اند ، و حیات اگر معنی دارد اینست که هر فردی خود را جزء کل بداند .

از عبارات او این است که ، « من دومین دارم ، به اعتبار اینکه مارکوس اورلیوس هستم میهنم روم است ، و به اعتبار آنکه انسانم ، میهنم جهان است . و خیر و نیکوئی آن است که برای این هر دو میهن نافع باشد . » عمل اخلاقی مردم آن است که جنبه کلی و عمومی ایشان جلوه و ظهور یابد ، و معتقد باشند که همچنان که درخت بدون علم و عمد به مردم میوه می دهد ، انسان هم باید بی توجه و تعمد وجودش برای دیگران سودمند باشد .

اشارات مختصری که درباره حکمای روم و آثار ایشان کردیم، آشکار می‌سازد که، دانشمندان آنه قوم بحث در «حقیقت اشیاء» و جستجوی در «طبیعت و ماوراء طبیعت» را کنار گذاشته، بنا به سفارش سقراط همواره متوجه به تکلیف زندگانی و وظیفه اخلاقی بوده‌اند یعنی، از حکمت نظری به حکمت عملی پرداخته‌اند، و گنجینه‌ای از مواظ و حکم برای نوع بشر آماده ساخته‌اند.

### ۳- افلاطونیان اخیر

مؤسس این سلسله را «امونیوس ساکس» (۱) از مردم مصر می‌دانند که در پایان مائه دوم و نیمه اول مائه سوم میلادی در اسکندریه می‌زیسته است، ولیکن از احوال و تعلیمات او چندان آگاهی نداریم، و کلیه فلسفه‌ای که با افلاطونیان اخیر منتسب است، و در واقع **امونیوس ساکس** باید «حکمت اشراقی» و عرفان نامید

مربوط به «فلوطين» (۲) نامی است از یونانیان مصر که اصلارومی بوده، و در اسکندریه درك خدمت امونیوس ساکس نموده، و به برکت همدی او از فلسفه و عرفان بهره‌مند و **فلوطين و احوال او** خواهان آشنائی با حکمت ایرانیان و

هندیها گردیده، و برای این مقصود همراه «گردیانوس» (۳) امپراطور روم که با «شاپور بن اردشیر» ساسانی جنگ داشت به ایران آمد، و در بازگشت، به روم رفته آنجا ماند و تعلیم و ارشاد کرد تا در سال ۲۷۰ میلادی در گذشت بسیار کسان به او ارادت می‌ورزیدند که از جمله «گالیانوس» (۴) امپراطور روم و زوجه او بودند. نزد مردمان و پیروان مقامی ارجمند داشت، و صاحب کشف و کرامت می‌دانستند. در این که سالک و مرتاض بوده حرفی نیست، زندگانی دنیا را به چیزی نمی‌شمرد هیچگاه از کسان و خویشان و متعلقات دنیوی گفتگوئی به میان نمی‌آورد از گفتن روز و ماه و ولادت خویش که می‌خواستند عید بگیرند

Plotin (۲) Ammonius Saccas (۱)

Gallien (۴) Gordien (۳)



خود داری می کرد، وقتی تقاضا کردند بگذارند شمایل او را نقش کنند گفت «تفاضلی چه شرافت دارد که بدلی هم برای او بطلبیم؟ بدن برای روح بمنزلۀ گسور و زندان است. سایه تصویر او است، و قابل آن نیست که سایه و تصویر برای او قرار دهیم.» یکی از بزرگان روم از تأثیر تعلیمات او چنان آشفته شد، که همه اموال و کسان خود را رها کرده از حیثیات و اعتبارات گذشت، و زندگانی درویشی اختیار نمود، چنان که هر به دور و زیکبار خوراک می کرد. باری فلوطین تادبرگاهی به تعلیم شفاهی اکتفا نموده، به تصنیف کتب نمی پرداخت، عاقبت به اصرار دوستان فلسفۀ خود را در پنجاه و چهار رساله به تحریر درآورد و «فروریوس» صاحب رسالۀ «ایساغوجی» که از مریدان خاص او بود، آن را درشش مجلد، هریک مشتمل بر نه رساله مرتب نمود، و از این رو آن تصانیف «رسالات نه گانه» (۱) نامیده شده است.

### فلسفۀ فلوطین

فلوطین «وحدت وجودی» است (۲) یعنی حقیقت را واحد می داند و احدیت را اصل

و منشاء کل وجود می شمارد، موجودات را جمیعاً تراوش و فیضانی (۳) از مبدأ نخستین و مصدر کل می انگارد، و غایت وجود را هم بازگشت بسوی همان مبدأ می پندارد که در قوس نزول عوالم روحانی و جسمانی را ادراک می کند و در قوس صعود به حس (۴) و تعقل (۵) و اشراق و کشف

### وحدت وجود

و شهود (۶) نایل می شود.

به عقیدۀ فلوطین مبدأ نخستین (۷) که موجد کل موجودات است، صورت مطلق و فعل تام می باشد (به اصطلاح ارسطو) و قوه فعاله است (قوه به معنی قدرت نه مقابل فعل) احدیتش مبری از تعداد و شماره و تقسیم است. محیط بر کل و غیر محاط و نا محدود (۸) می باشد. نمی توان گفت،

### باری تعالی و توحید

صورت دارد یا زیبا است، یا عاقل است، زیرا که «او منشاء و نفس

---

Ennèades (۱)    Panthéiste (۲)    Emanation (۳)  
 Perception (۴)    Raisonnement (۵)    intuition (۶)  
 Le Premier Principe (۷)    illimité یا infini (۸)

صور و زیبایی و فکر و عقل است. نباید گفت عالم و مدرك است چه ، او  
 ویرای علم و ادراك است. به عبارت دیگر، نسبت دادن علم و ادراك به  
 اومنافی توحید است، یعنی، سوای او چیزی نیست که معلوم او تواند  
 شد، مرید نیست زیرا که نقیصی در او نیست تا طالب چیزی باشد کل  
 اشیاء است اما هیچ يك از اشیاء نیست.

فلوطين از مبدأ و مصدر كل گاهی تمبیر به احد (۱) می کند زمانی  
 به خیر (۲) وقتی به فكر مجرد (۳) یا فعل تام (۴) اما هیچ يك  
 از این تمبیرها را هم تمام نمی داند، و هر تمبیر و توصیفی را مایه  
 تعدید و تصنیر او می خواند که او برتر از وصف و وهم و قیاس است ،  
 حتی اینکه او را وجود نمی گوید، و برتر از وجود و منشاء وجود  
 می شمارد و می گوید ، برای وصول باو باید از حس و عقل تجاوز نمود،  
 و به سیر معنوی و کشف و شهود متوسل شد. هر چند فكر و تعقل نردبان  
 عروج به سوی حق است ، اما برای رسیدن به او کوتاه است و  
 وارد حرم قدس نمی تواند بشود ، و در این باب میان افلاطون و  
 فلوطين مختصر اختلافی است، یعنی با آنکه فلوطين سیر و سلوك در  
 عوالم وجد و حال را از افلاطون آموخته، نظرش درباره حق و اصل  
 وجود از استاد برتر رفته است، زیرا که افلاطون خیر و حق را اعلی  
 مرتبه مثل و رأس مقولات می داند و فلوطين او را برتر از آن ها  
 می پندارد.

مبدأ نخست چون كمال است و بخل و دریغ ندارد، البته فیاض و  
 زاینده است. پدر موجودات و مصدر آنها است . زایش می کند همچنان  
 که خورشید نور می باشد و جام لبریز تراوش می نماید. و فرزند بلا -  
 واسطه او یعنی آنچه بدو از او صادر  
 می شود در مراتب کمال به او نزدیک است  
 اما البته به پایه او نیست، آن صادر اول  
 عقل است، و عالم مقولات (زیرا که  
 عاقل و معقول متحدند) و او وجود است (زیرا چنانکه گفتیم مبدأ و

Pure (۳)

Le Bien (۲)

L' un (۱)

Acte pur (۴)

مصدر برتر از وجود است) و صور کلیه (به قول افلاطون مثل) در این عالم اند، و به عقیده فیلسوفین نه تنها

کلیات، یعنی اجناس و انواع دارای مثل می باشند، بلکه هر فردی از افراد محسوس در عالم معقولات مثالی دارد. خلاصه

**صادر اول**

**عقل است**

این عالم عالم نور و صفا است، و معقولات با وجود کثرت واحدند، هر یک همه اند و همه یکی هستند، و عقل آنها را بی واسطه یعنی به اشراق و شهود در می یابد. به عبارت دیگر نخستین آئینه احدیت عقل است، و معقولات نخستین مظهر او می باشند.

این صادر اول خود مصدر نیز هست، و آنچه از او صادر شده نفس است که برای ادراک معقولات به تفکر و استدلال و تفکیک و تحلیل احتیاج دارد، و در جنب عقل مانند ماه است نسبت به خورشید که روشنائی از او کسب می نماید،

احدیت (۱) (که او را خیر و فعل مجرّد یا

**صادر دوم**

**نفس است**

مبدأ و مصدر اول نیز می خواند) و عقل

(۲) (یا عالم معقولات) (۳) که از او به

وجود (۴) نیز تعبیر می کنند) و نفس یا روح (۵) «اَقَانِیم سه گانه» (۶) می باشند، و هر یک به قدر مرتبه خود لاهوتی (۷) هستند. عقل واسطه میان ذات احدیت و نفس است، و نفس واسطه میان مجردات (عالم روحانی) و محسوسات (عالم جسمانی) می باشد.

همچنان که عقل شامل معقولات و کلیه عقول است (مثل افلاطونی

و صور کلیه ارسطو) (۸) نفس کل هم منشاء نفوس جزئی و شخصی (۹) و شامل آنها است، و هر چند که هر نفس برای خود استقلال دارد

L'intelligence (۲)      L'unité یا L'un (۱)

L'âme (۵)      L'Être (۴)      Les intelligibles (۳)

Hypostase (۶) یعنی وجود اصیل (افنوم لفظ سریانی است)

âme universelle (۸)      Divin (۷)

Les âmes Particul ires (۹)

## عقول و نفوس جزئی

با نفس کل نیز متحد است. در هر حال نفس مایه حیات و حرکت می باشد و هر چه در عالم متحرك است دارای نفس است، به عبارت دیگر، نفس کل در اجسام و ابدان حلول نموده، و هر يك از آنها به قدر استعداد بهره ای از آن یافته و به این طریق نفوس جزئی صورت پذیرفته است.

اما جسم (۱) که آخرین و ضعیف ترین پرتو ذات احدیت است، صورتی است که در ماده قرار گرفته است. حقیقت اجسام همان صورت است که مایه وجود آنهاست، و ماده (هیولی) همان قوه غیر متمیعی است که پذیرنده صورت است، صورت جنبه عالم جسمانی وجودی جسم و ماده جنبه عدمی آن است

و بنابراین این عالم جسمانی مذنب بین وجود و عدم است، اینست که دائم در تنبیه و تبدیل می باشد، و در واقع شدن (۲) است نه بودن (صورت) و ماده را بهمان معنی که مراد ارسطو بوده در نظر بگیرید و فهم خود را از آن تکمیل فرمائید).

ماده یعنی، بی صورتی و بدی و زشتی و نقص و عیب، و آن مایه کثرت (۳) می باشد همچنان که صورت عبارت از نیکی و زیبایی و کمال و وحدت است (۴) عقل و نفس هم با همه مقام لاهوتی که دارند جنبه نقص و مایه تکثر و سبب حرمانشان از احدیت مطلقه منتسب بماده است. فعلیت

## ماده

و واقعیت هر حقیقتی بسته به درجه وحدت و اتحاد اجزای آنست، و هر حقیقتی که اجزای آن کاملاً متحد نباشد بهره اش از وجود فعلی تمام نیست، و واحدی فوق او نگه دارنده او است، چنان که مایه اتحاد اجزای بدن روح است و همین که روح از بدن مفارقت کرد اجزای او پراکنده میشوند و حقیقت او از میان بر میخیزد. اینست که گفتیم، مایه وجود احدیت مطلقه است که فعل مطلق می باشد و ماده صرف یعنی قوه مطلق موجب کثرت و مایه نیستی است.

یا Pluralité (۳)

Devenir (۲)

Corps (۱)

Unité (۴)

Multiplicité

فلوطين چون وحدت وجودی است ، و کلیه موجودات را ناشی از مبدأ کل و متصل به او میداند؛ در پی توجیه عالم ظاهر و بیان چگونگی محسوسات نیست، بلکه مرادش از حکمت وصول به حق یعنی به عالم باطن یا معقولات است، و عبور از عالمی که نیل بسعادت و معرفت در آن ممکن

### مراد از حکمت

نیست؛ به عالمی که این منظور در آن حاصل می شود.

توضیح آنکه روح یا نفس انسان در قوس نزول (۱) از عالم ملکوت به عالم ناسوت آمده گرفتار ماده شده، و به آلائشهای این عالم و نقص و زشتی و بدی که خاصیت ماده است آلوده گردیده است، پس اگر توجه خود را بیشتر به جسم و محسوسات که عالم قوس نزول مجازی است و بهره اش از حقیقت ضعیف

و ابتلاش به ماده قوی است معطوف سازد، و از عالم معقولات و روحانیت که عالم حقیقت است منصرف شود، سقوطش کمال و حرمانش از سعادت و معرفت تمام خواهد بود، و مقدرات او تباه و به مرتبه ادنی تنزل خواهد نمود. جز اینکه در این عالم ناسوت هم اشخاص مراتب دارند آنان که بکلی آلوده به شهوت باشند در درجات سافلند و کسانی که اعمال خود را بر طبق فضایل اجتماعی قرار می دهند یعنی به جای مردم آزاری خدمت خلق را شیوه خود می سازند سعادت مند تر از آنان میباشند. اما نفوسی که بخواهند بمبدأ بازگشت کنند، و قوس صعود (۲) را به پیمایند، باید از عالم مادی اعراض جسته به نظاره و سیر (۳) عالم معنی بپردازند.

### قوس صعود

نخست تزکیه و تطهیر نموده، خود را از

آلائش اغراض خواهش های پست پاک

کنند آنگاه در راه سلوک گام نهند، و این سلوک معنوی سه مرحله دارد،

«هنر» (۴) و «عشق» (۵) و «حکمت» (۶)

هنر طلب حقیقت و جمال است، یعنی جستجوی راستی و زیبایی

**Conversion vers Dieu (۲) Procession dans le monde (۱)**

**L'amour (۵) L'art (۴) Contemplation (۳)**

**La Philosophie (۶)**

## هنر

که هر دو یکی است. زیرا آنچه راست است زیباست، و هیچ زیبایی جز راست

نمی‌تواند بود، و زیبایی همان صورت است که ماده را در قدرت خود در می‌آورد و وحدت می‌دهد. تابش روح است که بر جسم می‌افتد. و پرتو عقل است که بر نفس می‌تابد، چنانکه زیبایی نور به سبب دوری اواز جسمانیت است که نسبت به جسم به منزله روح می‌باشد. شوق و وجد و حالی که از مشاهده زیبایی برای روح دست می‌دهد از آنست که به همجنس خویش بر می‌خورد و آنچه خود دارد در دیگری می‌یابد چنان که نغمات صوت صدای آهنگ هائی است که در نفس موجود است، و از آن سبب از استماع آنها نشاط حاصل می‌شود. (در این فصل هر جا صورت می‌گوئیم به اصطلاح ارسطو است).

باری اهل ذوق و ارباب هنر، دنبال تجلیات محسوس زیبایی و حقیقت می‌روند اما زیبایی محسوس یعنی جسمانی؛ پرتوی از زیبایی حقیقی میباشد که امری معقول است، یعنی به قوای عقل ادراک می‌شود، زیرا اصل و حقیقت زیبایی چنانکه گفتیم «صورت» است، چه زیبایی بدن از نفس

## عشق

است (روح) و زیبایی نفس از عقل، و عقل عین زیبایی، یعنی «صورت» صرق می‌باشد. پس، همان وجد و شوری که برای ارباب ذوق از مشاهده زیبایی جسمانی دست می‌دهد، برای اهل معنی از مشاهده زیبایی معقول یعنی فضایل و کمالات حاصل می‌شود، و این عشقی است که مرحله دوم و سیر و سلوک نفوس زکیه است.

در این مقام هنوز عشق نا تمام است، و عشق تام یا حکمت آنست که به ماورای زیبایی و صورت نظر دارد، یعنی باصل و منشاء آن که «خیر و نیکوئی» است و مصدر کل «صور» و همه موجودات و فوق آنها و مولد آنها است. زیبایی نفوس و

## عشق تمام

عقول، مطلوب و معشوق نمی‌شود، مگر آنکه به نور خیر منور و به حرارتش افروخته شده باشد، چنانکه در عالم ظاهر

## یا حکمت

شماйл و پیکر بیجان دل نمی‌رباید، و لطیفه نهائی که عشق از آن خیزد جان است، از آن رو که بخیر نزدیک است، پس، نفس انسان از زیبایی و صورت

محسوس و معقول نظاره و مشاهده می‌خواهد. اما هنوز آرام نمی‌گیرد و بیقرار است، و آنچه مطلوب حقیقی او است خیر یا وحدت است، و به مشاهده او قانع نیست بلکه وصال او را طالب و جوای «اتحاد» (۱) با او است، چه: وطن حقیقی ما وحدت است. آرزوی ما بازگشت به آن میهن می‌باشد و سیر به سوی آن با قدم سر میسر نیست. چشم سر را باید بست، و دیده دل را باید گشود، آنگاه دیده می‌شود که آنچه می‌جوئیم از ما دور نیست، بلکه در خود ما است؛ و این وصال یا وصول به حق حالتی است که برای انسان دست می‌دهد و آن «بیخودی» (۲) است. در آن حالت شخص از هر چیز حتی از خود بیگانه است. بیخبر از جسم و جان، فارغ از زمان و مکان، از فکر مستغنی، از عقل وارسته، هست عشق است؛ و میان خود و معشوق یعنی نفس و خیر مطلق واسطه نمی‌بیند، و فرق نمی‌گذارد؛ و این عالمی است که: در عشق مجازی دنیوی عاشق و معشوق به توهم درمی‌آن می‌روند، و به وصل یکدیگر آن را می‌جویند، ولیکن این عالم مخصوص به مقام ربوبیت است، و نفس انسان مادام که تعلق به بدن دارد تاب بقای در آن حالت نمی‌آرد و آن را فنا و عدم می‌پندارد. الحاصل، آن عالم دمی است؛ و دیردیر دست می‌دهد، و فلوطین مدعی بود که در مدت عمر چهار مرتبه آن حالت دیده، و این لغت چشیده است.



از بیان اجمالی که از حکمت فلوطین کردیم، ظاهر می‌شود که از تحقیقات جمیع دانشمندان سلف بهره برده و با نظر به حکمت ارسطو، بالاخصاص پیرو افلاطون بوده، و از آرای حکما و عرفای مشرق زمین هم استفاده کلی نموده، و به این ملاحظه است که محققان فلوطین را از حکمای التقاطی شمرده‌اند، و به این معنی توجه نموده که، آن حکیم در قائل شدن به «اقانیم سه گانه» جمع میان نظر افلاطون و ارسطو و روایان کرده است، یعنی: آنچه را از «مصدر اول» خوانده، همان است که افلاطون «خیر مطلق» نامیده است، و عقل را که ارسطو «مبدأ» یا «منتهای کل وجود» می‌داند، فلوطین «صادر اول» و «مصدر دوم»

شمرده و نفس را که رواقیان «پروردگار» عالم می‌دانستند، فلوطین «اقنوم سوم» قرار داده است. با اینهمه شك نیست که فلوطین مردی صاحب‌نظر بوده، و از مایه طبیعی خود دایره تحقیقات فلسفی را بسط کلی داده، و حکمتی تأسیس نموده که می‌توان نظیر حکمت افلاطون و ارسطو دانست. اما اینکه آیا عرفا و اشراقیون ما مشرب عرفان را از فلوطین و پیروان او دریافته؛ یا مستقیماً از منابعی که فلوطین اقتباس نموده گرفته‌اند؛ مسئله غامضی است که حل آن اگر ممکن باشد، محتاج به تفصیل بسیار و از گنجایش این رساله مختصر بیرون است. نظر به کمال شباهت حکمت «افلاطونیان اخیر» با تعلیمات عرفانی و تصوف مشرق زمین، و به ملاحظه اینکه درمائه ششم میلادی جمعی از حکمای یونان که از افلاطونیان اخیر بودند، به ایران آمدند، بعضی از محققین بر این شده‌اند که عرفان و تصوف ما از آن منبع بیرون آمده است. اما از آنجا که می‌دانیم فلوطین خود برای استفاده از حکمت مشرق به ایران آمده و از گفته‌های دانشمندان و اشراقیون اسلامی هم برمی‌آید که در این کشور از دیرگامی حکمائی بوده‌اند که در مسلك اشراق قدم می‌زده‌اند؛ می‌توان تصور کرد که افلاطونیان اخیر عقاید خود را از دانشمندان مشرق گرفته باشند. اشاراتی که بعضی از نویسندگان یونان به مراثین هند کرده و ایشان را حکمای «عریان» (۱) خوانده‌اند نیز می‌توان مؤید این نظر دانست (۲).



«افلاطونیان اخیر» یعنی پیروان فلوطین بسیار بوده، و به‌نی از ایشان در حکمت مقام بلند داشته‌اند، اما جماعتی هم در عقاید باطنی

### Gymnosophistes (۱)

(۲) چنین به نظر می‌رسد که فلوطین در ممالك ما معروف نبوده و رسالاتش ترجمه نشده است، اما قسمتی از رسائل نه گانه او را بعنوان اهل‌لوجی به عربی ترجمه کرده‌اند و به ارسطو نسبت داده‌اند، همچنین بعضی از رسائل پیروان فلوطین نزد مسلمین به ارسطو منسوب گردیده و از این رو حکمای ما پاره‌ای از عقاید فلوطین را در ضمن حکمت ارسطو اختیار نموده‌اند چنانکه الهیات‌الشیخ‌الرئیس به عقاید فلوطین نزدیک است.



وسری مبالغه کرده به اوراد واذکار پرداختند، بلکه به طلسم و سحر و جادو نیز اشتغال یافتند، و معجزات و کرامات و خوارق عادات را پیشه خود ساختند. ضمناً دین مسیح تدریجاً رواج یافت و اذهان متوجه عوالم دیگر گردید، یکجا فلاسفه علیرغم عیسویان، پرستش را بابا انواع، و آن نوع عقاید را نزد عوام تقویت میکردند؛ جای دیگر مسیحیان بتحریب مذاهب قدیم کوشیده و در عین اینکه از آراء حکما استفاده می کردند با فلسفه ضدیت مینمودند، و در اینجا باز باید اظهار تأسف کنیم از اینکه، آنچه می گوئیم راجع به ممالکی است که جزء امپراطوری روم بوده و دانشمندی که به زبان یونان و لاتین تحریر می کردند، و از اقطار خودمان و فارسی زبانان تقریباً بی خبریم. چون آثار ایشان بکلی بر افتاده و مفقود شده است. همینقدر می دانیم پادشاهان ساسانی دانش پرور بودند، و ایرانیان هم به علم و معرفت اشتغال داشتند، و این معنی تنها از قرائن و امارات و آگاهی بر وجود امثال «بوذرجمهر» و «برزویه» به دست می آید و گرنه صاحب نظرانی که در ایران بوده اند اگر نامی از آنها برده میشود یا مانند «جاماسب» بکلی حالشان نامعلوم است، یا مانند «مزدک» و «مانی» مؤسس دین و مذهب تازه می باشند، جز اینکه تأثیر وجود «مانی» در افکار مردم چه در آسیا و چه در اروپا خالی از اهمیت نبوده است. بعدها در این باب مختصر اشارتی خواهیم کرد.

اما دانشمندان روم چنانکه مذکور داشتیم. مخصوصاً در شهر آتن باز به تعلیم حکمت اشتغال داشتند. ولیکن همین که امپراطوران رومی عیسوی شدند، و دین مسیح در قلمرو ایشان رسمیت یافت، رونق کار حکما رو به ضعف گذاشت، «هاقبت» «زوستین» (۱) امپراطور، فلسفه را مایه ضلالت و فساد انگاشت، و در سال ۵۲۹ میلادی بساط حکمت و حوزه فیلسوفی را برچید و ممانعت کرد، بعضی از حکما برای مصون بودن از تعرض به ایران آمدند و خود را به سایه دانش پروری انوشیروان در آوردند، اما دولت ساسانی هم رو به زوال و انقراض می رفت، و چیزی نگذشت که ورق دروز کار یکسر بر گشت، و بیان مختصری از آن احوال را به فصول آینده بر گزار می کنیم.

## فصل پنجم

### علم و حکمت در اوائل قرون وسطی

#### ۱ - آباء دین مسیح

قوم یهود که حضرت «عیسی» در میان ایشان ظهور نمود، فلسفه و حکمتی نداشتند، و جز انبیاء بنی اسرائیل که به موعظه و نصیحت زبان می گشودند و مردم را باطاعت فرمان خداوند دعوت می نمودند، کسی از ایشان دیده نشده بود که به حقایق و معارف پردازد و به عنوان فضل و علم و حکمت شناخته شود.

تنها کسی که از آن قوم در قدیم به سمت «حکیم» نسبة شهرتی یافته «فیلون» (۱) نامی است که در اواخر مائه اول پیش از میلاد در «اسکندریه» ظهور نمود، و خواست محتویات «تورات» را با فلسفه یونان وفق دهد. مذهب «تثلیث» را (۲) که «عیسویان»

#### فیلون یهودی

بنیاد اصول عقاید خود قرار داده اند؛ فیلون بیان نموده و شاید که فلوپین هم از تحقیقات او متوجه به «اقانیم سه گانه» شده باشد از این گذشته عقاید یهود را با معارف یونانیان مناسبتی نیست، و در باب توحید هم که به نظر می آید با هم اشتراک داشته اند اختلافی بزرگ در میان هست، چه، حکمای یونان هیچگاه به خالق و صانع که عالم را از عدم به وجود آورده باشد قائل نبوده اند، بلکه هر یک به وجهی و بیانی که در فصول پیش اجمالاً باز نمودیم، ذات

#### تفاوت نظر آریان

و سامیان  
احدیت و مقام ربوبیت را حقیقت عالم و  
مصدر و مربی آن انگاشته اند. و این فرض را  
نکرده اند که وقتی بوده است که جهان بکلی

مردوم بوده، و حتی ماده بی صورت هم وجود نداشته است، و همه معتقد به وجود ماده ای بودند که همیشه موجود بوده و متصرف عالم آن را به صورت های مختلف در آورده و موجودات را خلق کرده است. هر بحث و اختلافی بود در چگونگی آن ماده بود، و مذاهب متعدد در این خصوص پیدا شد که شرح دادیم، به عبارت دیگر، مذاهب حکمای یونان، بلکه کلیه اقوام آریانی هر یک نوعی از وحدت وجود است، و اما یهود و کسانی که عقاید فلسفی خود را از تورات در آورده اند حکم کرده اند به این که خداوند جهان را از عدم مطلق به وجود آورده است، و آفرینش را وجودی جدا از آفریننده دانسته اند، و نسبت آنها را به یکدیگر نسبت «صانع و مصنوع» پنداشته اند.

عیسویان در اوایل امر، خاطر همه به عبادت و گرم کردن حوزه اخوت مسیحیت و تذکر و اندیشه در گفتار و کردار حضرت عیسی مشغول داشتند، و به حکمت و فلسفه نمی پرداختند و به ویژه که دانش پژوهی برای حقیقت جوئی است، و عیسویان به تعلیمات پیغمبران و مسیح و حواریون حقیقت را یافته، و از جانب خداوند نازل شده میدانستند و خود را بجستن آن نیازمند نمی پنداشتند.

اما همین که عیسویت از یهود تجاوز کرد، و میان اقوام دیگر انتشار یافت و جمعیت مسیحیان فراوان شد، و برای مدافعه از حقانیت دین مسیح در مقابل منکران و مخالفان گرفتار مناقشه و مجادله گردیدند، و خود را به معاجه و مباحثه نیازمند دیدند، ناچار به کلمات حکما پرداختند، و کم کم به بلندی مقام ایشان برخوردند، چنان که بعضی گمان بردند آنها معرفت را از کتب مقدس دریافته اند، و برخی معتقد شدند که حکما خود ملهم بوده و از همان منبع که انبیاء درک معرفت نموده استفاضه کرده اند، حاصل اینکه، اذهان اولیاء دین مسیح هم به غور در مسائل مبدأ و معاد متوجه شد. و با قید به متابعت تعالیم «انجیل»، و «تورات» از حکمت افلاطون و فیلون و فلوطین و اخلاقیات رواقیان اقتباساتی کردند، و «حکمت الهی مسیحی»، یا «علم معرفه الله» (۱) را وضع نمودند؛ که اصول عقاید مسیحیان را تقریباً به بیان علمی

باز می‌نماید، و نظیر علم کلام است در نزد مسلمین، و خلاصه اصول  
مزبور یگانگی خداوند است و خالقیت او؛  
**علم الهی مسیحی** یعنی اینکه، بدون ضرورت و اجبار از راه

محبت و از روی اختیار عالم را از عدم به وجود آورده است، و در عین  
یگانگی سه وجود است «پدر» و «پسر» و «روح القدس» (۱) که «اقانیم  
سه گانه» می‌باشند «پدر» وجود مطلق است و منشاء قدرت؛ و «پسر»  
کلام او است با عقل که به آن وسیله مخلوق را آفریده است؛ و «روح-  
القدس» رابطه میان پدر و پسر و جنبه محبت است. ولیکن مسیحیان  
«اقانیم سه گانه» را در عرض هم و مقرون

**اصول دین مسیحی** به یکدیگر می‌دانند چنانکه، میان خورشید  
و آفتاب که زاده او است جدائی و دوئی نیست، و در هر حال این عقیده  
را منافی توحید نمی‌پندارند، و از اسرار (۲) الهی می‌شمارند و معتقدند  
که چون بشر گناهکار و از درگاه احدیت رانده شد، و نفوس بنی آدم  
هبوط کرد، و دچار حرمان گردید، خداوند که خیر و لطف محض است  
«فرزند» خود را «جسمیت» داد و به صورت آدمی (حضرت عیسی)  
در آورد تا دستگیر نوع بشر و فدائی آنها شود، و نفوس ایشان را از  
هلاک رهایی بخشد، و «باز خرید» (۳) نماید. پس، نجات مردم به  
ایمان به حضرت عیسی است، و وظیفه ایشان آنکه خداوند را دوست  
بدارند، و حضرت عیسی را پروردگار بدانند، و عموم مردم را بدون امتیاز  
قومیت و نژاد و تفاوت زن و مرد و ملاحظه وضع و شریف و خواجه  
و بنده، برادر خود انگارند، و نسبت به آنها محبت بورزند؛ که  
محبت خاصه الهی و مایه و باعث خلقت است، و باید تسلیم و رضا و  
خضوع و فروتنی و فقر و ریاضت را پیشه سازند؛ تا فضل خداوند نصیب  
شود و اثر تباهی که وسوسه شیطان به روزگار انسان وارد  
آورده برطرف گردد و نفوس مؤمنین به مشاهده جمال حق نائل و  
واصل آید.

چون اولیای دین مسیح اهل نظر شدند، و بنای تحقیق در معارف

---

Le père, le Fils et le Saint Esprit (۱)

Rédemption (۲) Mystère

گذاشتند، ناچار بنا بر اختلاف فهم و ذوق و سلیقه، اختلاف آراء پیدا کردند. و مذاهب چند در میان ایشان ظهور نمود که نسبت به اصولی که بیان کردیم يك زبان نماندند، و از مذاهب مهم که در آغاز عهد عیسویت ظاهر شد، یکی مذهب «اریوس» (۱) بود که برای خداوند زایش و فرزند قائل نشده و «اقتنوم» دوم را، مخلوق دانسته قرین خداوند نمی خواند. و دیگر مذهب «مانی» (۲)

### اختلاف مذاهب

#### عیسوی

ایرانی که تلفیقی از کیش «زردشتی» و مسیحیت بود، و زردشت و بودا و مسیح را فرستادگان خدا می دانست و هورمزد و

اهریمن را قرین یکدیگر قرار می داد و برخلاف تعلیمات زردشت ترك دنیا و قطع علائق و پرهیز از تأهل و تناسل را سفارش می کرد.

این هر دو مذاهب سالها بلکه قرنها در مغرب و مشرق معتقدان داشته، و در افکار مردم تأثیرات مهم بخشیده است، ولیکن عاقبت پیروان آنها به سبب تعقیب عیسویان و زردشتیان و مسلمانان قلع و قمع شدند و باقی نماندند.

چون تاریخ ادیان و بحث در مسائل دینی و شقوق و شعب مذهبی، موضوع این رساله نیست؛ در این رشته بیش از این سخن گفتن روا نمی داریم، همین قدر گوئیم، چون اختلاف آراء میان اولیاء دین مسیح شدت یافت، برای حل مسائل، و اختیار طریقه واحد مجالس کردند و اصول دین را مطابق آنچه اشاره کردیم به اکثریت تثبیت نمودند، و رایهای دیگر را مذهب باطل (۳) خواندند.

حکمت الهی مسیحی موافق اصول مذکور، در ظرف چهار پانچماد اول میلادی تحقق یافت، و کسانی که اینکار را صورت دادند «آباء دین مسیح» (۴) خوانده می شوند. در ذکر اسامی و احوال و گفته های آنها چون خارج از موضوع نظر ما است و

#### اگوستین

نمی شویم، همین قدر گوئیم، معتبرترین

و بزرگترین آنها معروف به «اگوستین» (۵) است، که از ادبای روم بود

Hérèsies (۳) Manichéisme (۲) Arius (۱)

Augustin (۵) Les Pères de l' Eglise (۴)

(معاشر بهرام پور پادشاه ساسانی) در آغاز جوانی به مذهب «مانی» گرایید بعد متوجه حکمت افلاطون و فلوپین گردید، و نسبت به آن تعلیمات عشق مفرط پیدا کرد، سرانجام از شنیدن مواظب بعضی از آباء مسیحی به مذهب مادری برگشت، و چنان شوق و شور در سر داشت که هم در جوانی به حلقه کشیشان درآمد. مصنفات چند در تحقیق چگونگی علم و معرفت، و یگانگی خداوند، و تثلیث و چگونگی خلقت، و حقیقت نفس، و بقا و مبدأ و مآل او، و مسئله گناه و ثواب و جبر و اختیار و سرنوشت و تقدیر و نجات انسان به فضل الهی و غیرها دارد که در آنها حکمت افلاطونی را با مقتضیات مسیحیت جمع کرده، و به صورت مخصوص در آورده است، چنانکه می توان او را از محققین و درعداد حکما به شمار آورد. مسیحیان «کاتولیک» از اولیاء محسوبش داشته لقب «پاک» (۱) به او داده اند. این حکیم ظاهراً نخستین کسی است که فکر انسان را دلیل بر وجود او دانسته، و این تحقیق همان نظری است که مبنای حکمت «دکارت» واقع شده، و در بیان فلسفه این حکیم مطلب را توضیح خواهیم کرد. از این گذشته تحقیقات او همه از افلاطون گرفته شده و بنابر این حاجت به شرح و بسط آنها نداریم.

## ۴- دوره فترت

اهل خبر دانند که در قرون اولیه تاریخ میلادی سراسر کشورهای متمدن روی زمین (غیر از هندوستان و چین) در زیر تسلط دو دولت محکم بوده، برایان و ممالک همسایه آن، دولت ساسانی حکومت می کرد، و کشورهای پیرامون دریای «سفید» (مدیترانه) یعنی همه ممالک جنوبی و غربی اروپا و شمال آفریقا و سوریه و آسیای صغیر، زیر دست رومیان بودند، و در آن حال در قسمتهای شمال و مشرق اروپا و شمال آسیا طوائفی می زیستند از تمدن و تربیت دور، که تقریباً زندگی بدوی می زدند، و رومیان و یونانیان ایشان را «بربر» می خواندند. از طوائف مزبور آنها که در اروپا بودند سفید پوست، و از نژاد «آریانی» یعنی «ژرمن» یا «اسلاو» و جماعتی که در آسیا

بر می بردند از نژاد زرد و مغول بودند .

و نیز در همان اوقات یعنی آغاز تاریخ میلادی، قبایل بربر بنای مهاجرت و مهاجمه بممالك روم گذاشتند، و بنیاد آن دولت را متزلزل ساختند، امپراطوران روم برای اینکه در مقابل حملات اقوام بربر بهتر مقاومت کنند، دولت خود را منقسم به دو قسمت نمودند و دو امپراطوری تشکیل

### هجوم قبایل بربر

دادند، که در تاریخ معروف به امپراطوری های مشرق و مغرب می باشند. مرکز امپراطوری مغرب شهر قدیم روم بوده، و مرکز امپراطوری مشرق شهر جدید «قسطنطنیه» که امروز استانبول خوانده میشود ولیکن این تدبیر هم فایده نبخشید. ممالك امپراطوری مغرب میدان تاخت و تاز قبایل بربر شد، و عاقبت آن دولت درمائه پنجم میلادی در هم شکست و منقرض گردید، امپراطوری مشرق در دولت ساسانی هم درمائه هفتم میلادی که آغاز تاریخ هجری است گرفتار مهاجمه عرب شدند، دولت ساسانی یکسره انقراض یافت و ممالك ایران به ضمیمه سوریه و قسمتی از آسیای صغیر و سراسر شمال افریقا و شبه جزیره اسپانیا به تصرف بنی امیه درآمد.

قتایای مزبور جریان امور عالم را بکلی دگرگون کرد، و از جمله تأثیرات آن اینکه چراغ علم و حکمت خاموش شد، و مدت چندین قرن فوغای تاخت و تاز گردنکشان، قیل و قال مدرسه و دانش طلبان را ساکت نمود، و دیگر سر و صدای درس و بحث بلند نشد مگر، پس از آنکه در آسیا «خلفای عباسی» به سلطنت رسیدند، و در اروپا قبایل ژرمن از جوش و هیجان بازماندند، و تأسیس سلطنت های چند نمودند که منتهی به تشکیل دول و ملل جدید انگلیس و فرانسه و آلمان و جز آن گردید. اوقاتی که هنگامه تاخت و تاز قبایل بربر در اروپا و آسیا برپا بوده، هر کس جای امن و آرام طلب می کرد، در دیرو کلیساهای مسیحیان می یافت. زیرا که طوائف ژرمن چون بر ممالك روم مسلط شدند به زودی زیر سلطه معنوی مسیحیت درآمدند، و دیرو کلیسا را محترم و مقدس شمردند، اولیای دین مسیح هم

التجاء معارف

به دیرو کلیسا

غالباً از مداخله در امور دنیا و شور و شر آن احتراز می کردند و اما کن مقله را مخصوص عبادت نماه می داشتند بنا بر این، کشیشان و مخصوصاً راهبان مسیحی در سایه آرامی و سکوتی که در محوطه ایشان حکم فرما بود می توانستند به کارهای علمی نیز بپردازند، جز اینکه معلم و مدرسی عالیه مقام نداشتند که حوزه علمی را گرم کند، و چهارچوب خشک عقاید دینی هم اجازه نمیداد که عقول و افکار را باب ذوق به آزاری مایه خود را بروز دهد، از این رو کار دانش طلبان تقریباً منحصر به مطالعه کتب قدیم و استنساخ آنها گردید و لیکن همین امر هم برای عالم علم فوزی عظیم بوده، زیرا که کتب علمی و فلسفی و ادبی یونان و روم تنها به این وسیله از خطر فقدان و تلف که کتب مشرق زمین کلاً گرفتار آن گردید، نجات یافته و محفوظ مانده، و برای دانش پروران دوره های آزادی ذخیره شد، و چون موقع مقتضی گردید صاحبان استعداد بر آن گنجینه ها دست یافتند، و چراغ علم را دوباره برافروختند.

### ۳- نهضت علمی اسلامی

در تمام مدت سلطنت بنی امیه در ممالک اسلامی گفتگوئی از علم و حکمت در میان نبود، اما همین که دوره به «عباسیان» رسید برای اهل نظر نسیم آزادی وزید، و مردم آن کشورها که در تحت تأثیر تمدن ایرانی و رومی و یونانی بودند دوباره به میدان تحقیق و معرفت پا گذاشتند، و به يك نهضت علمی هم گماشتند که به اندک زمانی تقریباً نظیر نهضت علمی یونان شد، و در گرم کردن این هنگامه ایرانیان بالاخص دخال تامه داشتند، و از فخر و شرفی که از این جهت نصیب مسلمین شده دارای بهره وافیه می باشند. نخست نهضت مزبور از ترجمه کتب علمی و فلسفی یونانی و ایرانی و سریانی و هندی به زبان عربی و فرا گرفتن آن معلومات آغاز شد، و می توان گفت، نیمه دوم مائه دوم هجری و تقریباً تمام مائه سوم اشتغال مهم اهل فضل و دانش همین بوده است. سپس در مائه چهارم و پنجم فضلا و حکمای اسلامی عالم علم و معرفت را به تحقیقات خود روشن ساختند و در قرون بعد هم با آنکه به واسطه شیوع فتنه و فساد اوضاع روزگار چندان سازگار نبود، دانش طلبان ما از سعی و کوشش دست باز نداشتند، و در هر رشته



از تحقیقات علمی آثار نفیس از خود به یادگار گذاشتند. حاصل اینکه درمائه نهم و یازدهم و دوازدهم میلادی که اروپا را عظمت چهل فرا گرفته بود کشور های پهناور اسلامی از ترکستان گرفته تا افریقا و اسپانیا هر یک دانشگاهی محسوب می شد، و آنجا دانشمندان عالیمقام بازار فضل و ادب را گرم و رائج کرده بودند.

برای شرح و بیان مساعی و زحمات مسلمانان، و نتایجی که در عالم علم به دست آورده اند مجلدات چند باید پرداخت. اجمال احوال اینکه مسلمانان علم و حکمت را چنانکه یونانیان تأسیس و تدوین کرده بودند فرا گرفتند، و در جمیع شعب و فنون آن عملیات و تحقیق کردند و تصنیفها و تألیفها پرداختند، و در بیشتر فنون از قبیل جبر و مقابله و مثلثات و جغرافیا و هیئت و طب و شیمی بواسطه اختراعات و اکتشافات و مطالعات تازه، معلومات یونانیان را تکمیل و مزین نمودند. شرح احوال و بیان تحقیقات آن دانشمندان در اینجا روانیست، چه اگر حق مطلب را ادا نکنیم دریغ باشد، و اگر بخواهیم چنانکه شاید و باید وارد مطلب شویم، دامنه سخن دراز می شود و منظور نظر ما هم نیست. زیرا که در این رساله مراد اصلی ما آنست که مثنی اروپائیان را در راه علم و حکمت باز نماییم، پس باز همان مرام را دنبال می کنیم و تاریخ تمدن مشرق و بحث در معارف اسلامی را به موقع دیگر محول می سازیم جز اینکه در ضمن سیر اروپائیان به سوی دانش و معرفت باز به اشاره به مناسبت ذکر یازدهمندان ممالک اسلامی به میان خواهیم آورد.

#### ۴- مقدمه نهضت علمی اروپائیان

چنانکه پیش از این بیان کردیم، پس از آنکه درمائه پنجم میلادی به سبب استیلای قبایل بربر دولت روم غربی انقراض یافت، در ظرف چندین مائه از دوره ای که مورخین اروپا «قرون وسطی» می نامیدند بساط علم و حکمت برجیده بود، و نادانی چنان غلبه داشت که اولیای دین هم از سواد و کمال بی بهره بودند، چنانکه شارل کبیر پادشاه فرانک «امپراطور شارلمانی» (۱) که در آخر مائه هشتم تقریباً بر همه اروپا سلطنت داشت و مردی هوشمند بود و در ترویج معارف اهتمام می ورزید.

چون خواست تحصیل کمالی کند و مکتب و مدرسه دایر نماید، بارنج فراوان از گوشه و کنار دوسه نفر از اهل فضل پیدا کرده پیش خود خواند. درس کهولت خواندن و نوشتن را آموخت، و فرزندان و اعضاء خاندان خویش را شخصاً تعلیم کرد، و مدارس چند تأسیس نمود، ولیکن مساعی

شارلمانی نتیجه کمال عاجل نبخشید. چه، هنوز اروپا چنانکه باید امن و آرام نشده و طبایع آن مردم برای سیر در عوالم تمدن مستعد نگردیده بود. باری درس اسرمانه

### معارف پروری

#### شارلمانی

نهم میلادی تنها یکنفر در آن ممالک به دانشمندی اشتها یافته و او «اسکت اریژن» (۱) از اهل انگلستان است، که از حکما و متألهین آن زمان بشمار میرود و در مائه دهم نیز از فضلا کسی که قابل ذکر است «ژربر» (۲) فرانسوی می باشد که در پایان عمر بمقام پاپی رسید، و عنوان سیلوستر دوم (۳) اختیار کرد، و او یکی از نخستین کسانی است که از مسلمانان کسب معرفت نموده، یعنی به اسپانیا (اندلس) که آن زمان مملکتی اسلامی بود رفته نزد دانشمندان آن سرزمین بزبان عربی تحصیل علم نمود و در ریاضیات و هیئت و نجوم دارای مقامی شد، و چون به فرانسه برگشت، به

### اسکت اریژن و پاپ

#### سیلوستر دوم

نشر معلوماتی که در اسپانیا فرا گرفته بود همت گماشت و از آن پس دانش طلبان اروپا ممالک اسلامی را منبع علم و حکمت

شناختند، به آنجا مسافرت کردند و به تحصیل زبان عرب و معلومات فضلا و حکمای اقطار ما پرداختند، و همچنانکه مسلمانان به ترجمه کتب یونانی کلید خزانه علم را دریافتند، اروپائیان نیز به ترجمه کتب عربی یا معرب مفتاح دانش را به دست آوردند، و در مائه یازدهم و دوازدهم میلادی (پنجم و ششم هجری) همت ارباب کمال بیشتر مصروف

### ترجمه کتب عربی

#### به زبان لاتین

ترجمه بود و چون آن زمان زبانهای اروپائی هنوز برای ادای مطالب علمی و فلسفی پخته و ورزیده نشده بود،

Grbert (۲) Scot Erigene (۱)

Le pape Sylvestre (۳)

ترجمه‌ها را به زبان لاتین می‌کردند و نوشته‌های علمی خود را نیز به آن زبان درمی‌آوردند و از اینرو در آن روزگار اهل فضل و ادب چاره جز فراگرفتن زبان لاتین نداشتند؛ ولیکن کسانی که می‌خواستند در علم و فلسفه تبحر کامل حاصل نمایند، زبان عرب نیز تحصیل می‌کردند که به سرچشمه معرفت دسترس داشته باشند.

بسیاری از ترجمه‌های کتبی که در قرون وسطی از عربی به لاتین درآمده اکنون در دست است، از جمله، کتب یونانی که می‌دانیم به وسیله ترجمه عربی نقل بزبان لاتین شده هندسه «اقلیدس» است و مخروطات «ابولونیوس» و «المجسطی» «بطلمیوس» و «اکرئاذیوس» (۱) و بعضی از رسائل جالینوس و ارسطو و دیگران و از کتب عربی اصل که در قرون وسطی به لاتین ترجمه شده، در ریاضیات و هیئت و نجوم، کتاب حساب موسی خوارزمی و مباحث الاشکال پسر موسی بن شاکر و رسائل ابومعشر بلخی و محمد بن جابر بتانی و هیئت فرغانی

### ذکر بعضی از آنها

و صور عبدالرحمن صوفی اصفهانی، و مناظر و مرایا و رساله باد و باران یعقوب کندی و در جغرافیا نزهة المشتاق ادریسی و تقویم البلدان ابوالفدا و در طب کامل الصناعه و سایر کتب علی بن عباس مجوسی طبیب عضدالدوله دیلمی و ابن بطریق و ابن بیطار و کتاب حاوی و طب منصوری محمد بن زکریای رازی و قانون شیخ الرئیس ابوعلی سینا و کتاب جراحی و کتاب التریاق ابوالقاسم زهراوی و همچنین کلیات ابن رشد اندلسی و رسائل فارابی و ابوعلی سینا در فلسفه و مقاصد الفلاسفه غزالی و بسیاری دیگر و بیشتر کتب مزبور پس از آنکه فن چاپ اختراع و شایع شد به چاپ رسیده، و بعضی از آنها مکرر شده، چنان که چاپ ترجمه قانون شیخ الرئیس در همان سالها بی‌مرتبگی تکرار یافته است. اقدام به ترجمه و چاپ کتابهای عربی با مائه چهاردهم و پانزدهم نیز جریان داشت، و این غیر از ترجمه‌هایی است که اروپائیان در نهضت علمی اخیر خود از کتب عربی و فارسی و زبانهای دیگر شرقی کرده و می‌کنند، و از این

راه استفاده‌هایی غیر از آنچه در قرون وسطی می‌کردند می‌نمایند .  
 به هر جهت آزمائۀ یازدهم میلادی به بعد، بازار تحقیقات علمی و  
 حکمتی در اروپا نیز رونق گرفت، وقیل وقال مدرسه بلند شد، ولیکن  
 اهل تحقیق همه طلاب علوم دینی بودند و مدارس در دیرها و کلیساها  
 و درس و مباحثه برای نیل به درک و اثبات اصول دین و استحکام ایمان  
 بود، و فنون علوم همه مقدمات محسوب و در دو مرحله طی می‌شد، اول  
 مرحله «ثلاثی» (۱) که عبارت بود از  
**رواج مباحثات علمی** قواعد زبان (۲) و بلاغت (۳) و منطق (۴)  
 دوم مرحله «رباعی» (۵) یعنی حساب و هندسه و موسیقی و نجوم، اما در  
 این جمله مدت چندین قرن هر چه می‌گفتند همان تکرار حرفهای  
 پیشینیان بود و تحقیق تازه نمی‌کردند، قرون وسطی برای اروپائیان  
 به راستی دورۀ ورزش ذهن و فکر بوده است. در آن مدت کسب استعداد  
 نمودند. سپس از قریحۀ فطری و قوۀ مکتسب عجائب به ظهور آوردند.  
 اسامی بسیاری از فضلاء و مدرسین و مؤلفین در آن دوره مذکور و  
 مضبوط است، اما نام بردن افراد ایشان در اینجا ضرور نیست هر کدام  
 شناختنی هستند در فصل آینده که برای بیان اجمالی از فلسفۀ قرون  
 وسطی و چگونگی آن تخصیص داده‌ایم، مذکور خواهیم داشت .

---

Grammaire (۲)	Trivium (۱)
Logique (۴)	Rhetorique (۳)
	Quadrivium (۵)

## فصل ششم

### اسکولاستیک

چون در قرون وسطی بحث علمی و حکمتی تقریباً یکسره منحصر بود به آنچه در مدارس دیر و کلیسا واقع میشد ، و تعلیمات مقید بود به قیود مدارس مژبور ، یعنی دستور اولیای دین مسیح ، و مدرسه را به زبان لاتین «اسکولا» می گفتند ، از اینرو کلیه علم و حکمت آن دوره را منتسب به اسکولا نموده «اسکولاستیک» (۱) نامیده اند . علم و حکمت اسکولاستیک خصایصی داشته که هرگاه این کلمه گفته میشود آن خصایص در نظر جلوه می کنند و مختصر آن اینست ،

نخست بطور کلی تحقیقات علمی و حکمتی برای اثبات اصول دین و استوار ساختن عقاید بود ، نه کشف حقایق ؛ تا آنجا که اولیاء دین به صراحت می گفتند ، ایمان بر عقل مقدم است ، یعنی برای ایمان فهم لازم نیست ، اول باید **خصایص اسکولاستیک** ایمان آورد سپس در صدد فهم برآمد ، چه تا ایمان نباشد فهم حاصل نشود . بنابر این اهتمام اهل تحقیق همه متوجه بود به اینکه عقل را خادم ایمان قرار دهند و علم را با احکام دین سازگار نمایند ، چه ، اصول دین که از جانب خداوند بانسان افاضه شده ، البته حق است و عقل را نرسد که منکر آن شود . دوم استقلال فکر و آزادی رأی درکار نبود . در آغاز امر اتکاء و استناد همه بر مندرجات کتب مقدس و احکام و تعلیمات اولیاء دین بود ، و هرکس از آن تعلیمات بیرون می شد گرفتار تکفیر و حبس و آزار می گردید یا می بایست توبه و استغفار کند ،

---

Scolastique (۱)

و آنچه را گفته و نوشته انکار نماید، و کسانی که بواسطه تخطی از احکام اولیای دین گرفتار عقوبت گردیده، یا به قتل رسیده و زنده سوزانیده شده‌اند بسیارند، و همچنین مکرر اتفاق افتاده که کتب و رسائل را بواسطه مخالفت با اصول دین سوزانیده‌اند. پس از آنکه اهل تحقیق حوجه تعلیمات حکمای پیشین شدند، و آراء ایشان را با احکام اولیاء دین موافق ساختند، تعلیمات مزبور همان کیفیت پیدا کرد. و اگر کسی نظری مخالف رأی ارسطو اظهار می‌داشت کفر گفته بود. نتیجه اینکه تحقیق علمی بجای آن که مبنی بر مشاهدات و تجربیات و تعقل و مطالعه در امور و حقایق و واقعیات باشد، همه مبنی بر گفته‌های پیشینیان بود. افکار جدید ظاهر نمی‌ساختند، اصول و حقایق تازه نمی‌جستند تنها تعلیمات دانشمندان گذشته را مسلم دانسته، مأخذ می‌گرفتند و همواره موضوع بحث قرار می‌دادند. سوم چون اصول و مبانی علمی موضوع نظر و تفتیش و تفحص نمی‌توانست واقع شود قوه عقلی فقط متوجه مباحثه و مناظره و مجادله بود، و همواره بازار بحث منطقی را گرم می‌داشتند، و دل خود را به الفاظ خوش می‌کردند، موضوع مباحثات هم از این قبیل بود، آیا علم خدا افزایش پذیر هست یا نه؟ آیا کبوتری که روح القدس بصورت او در آمد حیوان واقعی بود؟ «اقنوم» اول که نازاده است آیا این خاصیت ذاتی او است؟ حضرت عیسی را چون بداد کشیدند دست و پا و پهلایش را مجروح کردند، بعد که دو باره زنده شد آیا جای زخمهای او باقی بود؟ پیش از خلقت آدم فرشتگان کجا منزل داشتند؟ حضرت آدم هنگام هبوط بچه قد و قامت بود؟

ملاحظه می‌فرمائید که در مشرق زمین و ممالک اسلامی هم از چندین قرن باین طرف جریان امور معارفی کاملاً مانند اوضاع اسکولاستیک اروپا بوده است، و این حالت بیشتر از این جهت شگفت آور است که شرع مقدس اسلام بنیاد احکام و کلیه امور را بر عقل گذاشته، و تعلیمات هیچ حکیم و فیلسوفی را ضروری دین نشمرده است، با این همه فضلی ما هم همان جمود و رکود اصحاب اسکولامتیک را داشته‌اند و نتیجه یکسان بوده است و عجب تر

این که مردم کشور ما در علم و حکمت نسبت به اروپائیان پیش قدم بودند و مغربیان به واسطه معاشرت شرقیان معرفت آموختند، ولیکن آن ها به زودی بساط اسکولاستیک را برچیده وارد مراحل جدید شده، هفت شهر علم را گشتند و ما هنوز اندر خم يك كوچه ایم. بحث در چگونگی و علل این حالت از موضوع گفتگوی ما در این کتاب بیرون است، آنچه در اینجا تکلیف داریم اینست که، معارف اسکولاستیک را اجمالا بشناسانیم، زیرا با همه نگرهشی که از آن کردیم نباید چنین پنداشت که اهل اسکولاستیک همه بر آن روش بوده اند، بلکه در آن دوره دانش طلبان اهل تحقیق نیز بسیار بوده اند، و در هر حال آن روزگار را نمی توان یکسره زمان بی حاصلی دانست، و چنان که پیش از این گفته ایم دوره ورزش فکر اروپائیان است، و آن از مائه نهم میلادی آغاز می کند و در مائه یازدهم ختم می شود.



نخستین حکیم اسکولاستیک «اسکت اریژن» را می دانند، که پیش از این از او نام برده ایم (نیمه مائه سوم هجری) او مدعی است که حکمت حقیقی با دیانت حقه مخالف، نیست، و حکم خدا آنست که عقل به آن حکم می کند، و در باب حقیقت خلقت متمایل به نظر افلاطون و وحدت وجود است. به مثل افلاطونی قائل و آنها را صادر اول و مخلوق بی واسطه خداوند و خلاق موجودات می شمارد، مخلوق را ناشی از ذات باری و مظهر او می داند، انسان را عالم صغیر و مرکز و خلاصه عالم خلقت می پندارد، و می گوید، در آغاز تن انسان پاک و شبیه به ذات الوهیت خلق شده بود، سپس جدائی افتاد، و از شباهت دور شد، و باید با طی مراحل چند دوباره به خدا بازگشت کند.

در مائه یازدهم میلادی یعنی در قرن پنجم هجری از دانشمندان اروپا کسی که قابل ذکر است «آنسلم» (۱) می باشد که

## آنسلم

در نزد کاتولیکها از اولیای دین است  
و لقب «پاک» به او داده‌اند و او کسی

است که تصریح کرده است که اول باید به حقایق دینی ایمان آورد، سپس آنها را تعقل نمود، اما می‌گوید، پس از ایمان تعقل هم لازم است، چون حقایق دینی با عقل مخالفت ندارد جز اینکه تا ایمان نباشد فهم نمی‌شود. بنا بر این، هم آنسلم بیشتر مصروف به حکمت الهی بوده است. برای سازگار کردن ایمان با عقل و مخصوصاً در اثبات وجود باری بسیار کوشیده است

مشرّب فلسفی او نزدیک به «اگوستین» است، چنان‌که او را «اگوستین دوم» لقب داده‌اند، اما در امر آفرینش عقیده‌ای اظهار کرده است؛ میانهٔ وحدت وجود و ابداع، می‌گوید، خداوند موجودات را از عدم به وجود آورده است، به این وجه که نخست موجودات فقط در علم خدا بوده‌اند، و وجود نداشته‌اند، تا وقتی که مشیت خدا بر این قرار گرفت که به آنها وجود خارجی بدهد، و نیز می‌گوید، صفات خداوند عین ذات اومی‌باشد، خدا را نباید گفت کامل است بلکه او عین کمال است، و همچنین عادل نیست عدل است، حکم نیست حکمت است، مهربان نیست مهربانی است، موجود نیست وجود است، صفات او همه یکی است و متعدد نیست.

یادگاری که از آنسلم مانده براهینی است که برای اثبات وجود باری آورده، و از همه آنها پیدا است که فکرش مشغول مثل افلاطونی است، از جمله آن دلایل اینکه، هر چه نیکو است بسبب آنست که بهره‌ای از نیکوئی دارد. پس، البته يك براهین ذات باری نیکوئی هست که نیکوئی مطلق است،

و برتر از همه موجودات نیکو است، و او همانست که خدا می‌گوئیم. دلیل دیگر بر اینکه، وجود بطور کلی و مطلق یا يك علت دارد یا چند علت؟ اگر يك علت دارد همان خداست، و اگر چند علت دارد البته همه آنها قوه‌ای بر وجود دارند که در همه مشترك است، و همان قوه مبدأ وجود است.

دلیل دیگر اینکه، موجودات در درجات مختلف از کمال می‌باشند،



پس، یا باید مراتب کمال نامتناهی باشد؛ و این سخنی است بیمعنی، یا باید وجودی باشد که کمالاتش برتر از همه باشد، و اگر کسی بگوید، شاید وجود کمال متعدد است، این سخن هم معنی ندارد چون اگر در کمال برابرند يك وجودند.

از همه برهانها که آنسلم بر اثبات ذات باری آورده آنچه بیشتر مذکور می شود و موضوع مباحثات بسیار واقع شده آنست که معروف است به برهان «وجودی» یا «ذاتی» (۱) از این قرار، همه کس حتی شخص سفیه تصویری دارد از ذاتی که از آن بزرگتر ذاتی نباشد، چنین ذاتی البته وجود هم

### برهان وجودی

دارد، زیرا که اگر وجود نداشته باشد، بزرگترین ذاتی که به تصور آید که وجود داشته باشد از او بزرگتر است، و این خلف است. پس، یقیناً ذاتی هست که در حقیقت بزرگترین ذات باشد و او خداست.

آنسلم و هر کس مشرب او را داشته، این برهان را به تنهایی برای اثبات ذات باری کافی پنداشته است. ولیکن همه محققان آن را مقنع ندانسته اند، زیرا مبنی بر این عقیده است که آنچه در عقل انسان متصور است حقیقت و وجود دارد. در احوال دکارت فرانسوی خواهیم دید که او هم چنین برهانی بر ذات باری اقامه کرده، و مایه گفتگوی بسیار شده است.



یکی از مسائلی که میان حکمای اسکولاستیک محل گفتگو بود مسئله «حقیقت کلیات» است و این بحثی است که موضوع اختلاف مهم افلاطون با ارسطو بود که، آیا کلی وجود حقیقی دارد یا نه؟ و بیان نزاع در مسئله کلیات کردیم که افلاطون مثل را موجود حقیقی می داند و افراد را سایه یا پرتو آنها

می پندارد، اما ارسطو افراد اعیان را حقیقی می شمارد، و حقیقت نوع و جنس را در خارج از افراد موجود نمی داند. حکمای اسکولاستیک این مسئله را گرفتند و در سراسر طول مدت قرون وسطی، بلکه پس از آنهم

موضوع بحث و اختلاف و مشاجره قراردادند (۱) آنسلم از معتقدین به حقیقت کلیات بوده، و برهان وجودی او هم ناشی از همین عقیده است، گروه دیگر به طرف مقابل افتادند و برای کلیات هیچ حقیقتی قائل نشدند، حتی کلی را دارای وجود ذهنی هم ندانسته و فقط لفظ و صوت پنداشتند، به درجه‌ای که سرشته این جماعت برای «اقانیم سه گانه» هم وحدت قائل نشده، آنها را سه شخص متمایز مستقل پنداشت، و مذهب تثلیث واقعی اختیار کرد که با توحید منافای است.

توجه می‌فرمائید که فصل در کلیات یکباره بحثی پوچ و بیهوده نبوده، و به يك اعتبار نزاع معتقدان و منکران وحدت وجود است، شیخ الرئیس ابوعلی سینا هم در تقسیم «کلی» به منطقی و طبیبی و عقلی به این مرحله وارد شده است. اما این بحث میان محققان ما به آن صورت که میان اروپائیان بوده در نیامده است،

**اصحاب تحقق و تسمیه**

چه اصحاب اسکولاستیک نزاع در «حقیقت» کلیات، را شغل شاغل خود ساختند و موضوع مهم حکمت شمردند.

به جماعتی که معتقد به حقیقت کلیات می‌باشند عنوانی داده‌اند که می‌توان اصحاب «تحقق» (۲) ترجمه کرد؛ و فرقه مخالف را می‌توان اصحاب «تسمیه» (۳) نامید.

حکیم دیگر که در مائه دوازدهم باید نام ببرم «ابلار» (۴) فرانسوی است که داستان دلبستگی او به دختری «هلوتیز» (۵) نام نمک عشق و جراحتی سوزان دارد. او نخستین مدرسی است که جمعیت مستمعینش به هزاران رسیده، و حوزه علمیه (۶) پاریس را رونق تمام

Réalistes (۲)      Querelle des Universaux (۱)

باید متوجه بود که امروز این لفظ به معنایی استعمال می‌شود بکلی ضد معنای اصطلاحی اسکولاستیک و اگر اکنون آن معنی را بخواهند ادا نمایند idéaliste می‌گویند.

Abélard (۴)      Nominalistes (۳)

Université (۶)      Héloïse (۵)

بخشیده است . در نزاع کلیات رأی تازه‌ای ابداع نموده، که حد وسط میان دو طایفه است . و نزدیک به رأی ارسطومی باشد یعنی کلیات نه موافق نظر «اصحاب تحقق» وجود حقیقی خارجی دارند، نه بر حسب رأی اهل «تسمیه» فقط اسم و صورت می‌باشند، بلکه وجود ذهنی و حقیقت آنها تصویری است. پیروان این رأی را می‌توانیم اصحاب «تصور» (۱) بخوانیم .



تا اینجا سرچشمه تحقیقات اروپائیان در معقولات همان مختصر اطلاعاتی بود که از تعلیمات افلاطون داشتند، به واسطه اینکه بعضی از نوشته‌های او ب زبان لاتین، یعنی زبان علمی اروپائیان ترجمه شده بود؛ و مخصوصاً به سبب تحقیقاتی که دانشمندان نزدیک به دوره یونانیان مانند اگوستین و دیگران در فلسفه افلاطون نموده، و راهی برای اهل تحقیق باز کرده بودند . ولیکن از معلومات دانشمندان دیگر یونان، چندان آگاهی نداشتند، و از تعلیمات ارسطو هم جز منطق چیزی به دست نیاورده بودند. این بود که در آن دوره در حوزه های علمی اروپا گفتگوی فلسفی تقریباً منحصر به مباحثات منطقی و مشاجره در حقیقت کلیات و غوغای اصحاب تحقیق و تسمیه بود.

در مائه سیزدهم ترجمه کتابهای ابن سینا و ابن رشد ب زبان لاتین میان اروپائیان شایع و موضوع بحث و تحقیق گردیده، و گفتگوی مباحث حکمت طبیعی نیز به میان آمد، ارسطو از افلاطون پیش افتاد، و با آنکه در آغاز امر مردود اولیای دین بود کم کم استاد مطلق شد و گفته های او در هر باب حجت گردید، ولیکن چنانکه اشاره کردیم، معرفت اروپائیان نسبت به ارسطو از راه «اسپانیا» و به وسیله حکمای اسلامی و یهودی مخصوصاً ابن سینا و ابن رشد بود، و هنوز به نوشته های ارسطو مستقیماً دسترس نیافته بودند .

از فضلی آن دوره که باید نام ببریم یکی «آلبرت» (۲)

Conceptualistes (۱)      Albert le Grand (۲)

آلمانی است که معروف به بزرگ می‌باشد ، و او بهترین معرف و مروج فلسفه ارسطو در اروپا بوده ، و خود او «ارسطوی قرون وسطی»

خوانده شده ، و تألیفات بسیار مبتنی

### آلبرت بزرگ

بر تعلیمات آن دانشمند ، خصوصاً در

رشته طبیعیات دارد . و آن جمله را از ابن رشد و محمد زکریا و مخصوصاً از شیخ‌الرئیس اقتباس کرده ، و از رشته های دیگر حکمت یونان یعنی : ریاضیات و الهیات و اخلاق هم غفلت نداشته است .

بزرگترین حکیم قرون وسطی و مظهر کامل حکمت اسکو-

لاستیک «طماس» (۱) از اهل «اکونیو» (در ایتالیا) می‌باشد و او

از خانواده ای محترم بوده ، و با

### طماس اکوین

امپراطور آلمان و پادشاه فرانسه

خویشی داشته است . حسن فطرت و نجابت او هم از کودکی هویدا

بود ، و با وجود اعتبارات خاندانی در آغاز جوانی طالب دخول در

حلقهٔ رهبانی شد ، بزرگان خانواده هروسيله‌ای برای منصرف ساختن

او از این عزم به کار بردند ، سودمند نیفتاد . حتی اینکه در قصر

پدر حبشی کردند ، و زنی ماهرو به فریفتنش گماشتند ، او شوخ

عیار را با هیمة‌ای نیم سوز از پیش خود دوانید ، و سرانجام خود

را به صومعه‌ای رسانید . و پس از تحصیل مقدمات در مراحل «ثلاثی

و رباعی» به کسب معرفت در نزد آلبرت بزرگ نایل گردید .

همگنانش او را به سبب اینکه غالباً خاموش و متفکر بود «گاو -

زبان بسته» لقب دادند . اما استاد که به قریحه و استعداد او برخورد

بود گفت ، «نعرهٔ این گاو جهانیان را به شکفت خواهد آورد .»

با اینکه سنش به پنجاه نرسید مصنفاتش از بیست مجلد بزرگ

در گذشت ، گفتهٔ او هم اکنون برای معتقدان به مذهب کاتولیک در

مسائل فلسفی و الهی حجت می‌باشد ، و نزد آنان مرتبه ای پیدا

کرد که لقب «پاک» به او دادند و از اولیای دین مسیح شمرده

حیثیت مخصوص طماس در این است که «حکمت مشاء» یعنی

فلسفه ارسطو را یکسره اختیار ، و با تصرفات مختصری که در آن به عمل آورده به وجهی باز نمود که درست با اصول دیانت مسیح سازگار بوده باشد ، و اجمال آن چنین است ،

رهبر انسان بسوی خداوند هم خود خداوند است ؛ که وجود خویش را به فضل و رحمت خود به میانگیری حضرت عیسی بر مردمان آشکار ساخته است ، و

### فلسفه طماس

انسان چاره ندارد جز اینکه باین

حقیقت ایمان داشته باشد ، و عقل را دسترس به دریافت آن نیست و کاری که از حکمت بر می آید اینست که شبهات و مشکلات را دفع نماید ، به عبارت دیگر ، فلسفه باید خدمتگزار دیانت باشد ، و چون ارسطو پیشرو سپاه حضرت عیسی بود ؛ حکمت صحیح همان فلسفه ارسطو است و خادم حوزه مسیحیت است .

تعریف فلسفه چنانکه ارسطو گفته اینست ، علم به وجود از حیث اینکه وجود است .

وجود دو قسم است ، ذاتی و ذهنی ، و ذوات بسیط اند یا مرکب ، از ماده و صورت .

ماده ، وجود بالقوه است ، و صورت ، وجود بالفعل ، و جمع و تفریق صورت و ماده عبارتست از کون و فساد ، و چون صورت با ماده جمع می شوند انواع و اجناس و افراد را تحقق می دهند .

ماده جنبه نقص است ، و صورت جنبه کمال ، و صورت ها هر چه به نقص و ماده نزدیک تر باشند انواع و افرادشان بیشتر است ، و هر چه روبه کمال می روند به وحدت نزدیک می شوند ، تا برسیم بصورت صور یعنی «صورت بی ماده» که به هیچوجه انواع و افراد ندارد ، و کون و فساد در او نیست ، و ذات بسیط یگانه و محرك نخستین و علل العلل است . زیرا که سلسله علل را نمی توان نامتناهی دانست ، و او آفریننده است و عالم را از نیستی به هستی آورده و مایه نیکی ، بلکه خود نیکی است ، و بدی در او راه ندارد ، زیرا که بدی عدم است نه وجود .

عالم آفرینش بهترین عوالم ممکن است ، چه اگر کاملترین

عوالم نباشد می بایست در حکمت کامله آفریدگار نقص را نداشته باشد، که با وجود اینکه آفریدن عالم کامل ممکن بود عالم ناقص بیافریند. صورت ذاتها در علم خداوند همواره موجودند، و مایه و مصدر امکان عین موجودات می باشند، پس، موجودات نخست صورتهای هستند در علم خداوند، سپس در خارج موجود می شوند و افراد را تشکیل می دهند و چون در ذهن انسان مصور می گردند کلی تحقق می یابد و به این بیان نسبت به خداوند «علم و عالم و معلوم» یکی است. و چون حقیقت مطابقه علم است با معلوم؛ پس خداوند صاحب حقیقت، بلکه نفس حقیقت است. و چون حقیقت البته موجود است، پس خداوند وجود دارد.

موجودات عالم طبیعت مراتب دارند هر مرتبه نسبت به رتبه بالاتر خود ماده است و نسبت به مراتب زیر حکم صورت را دارد، اما نسبت به حیات روحانی که در سایه ایمان به مسیح و رحمت خداوند حاصل می شود مانند ماده است. به این بیان حیات طبیعی نسبت به حیات ایمانی همچون طریق است نسبت بمقصد، و قوه است نسبت به فعل. نفس انسان پیش از ولادت موجود نیست، اما پس از مرگ باقی است.

غایت زندگانی سعادت است، و نیل به آن مستلزم فضایل دنیوی می باشد، که حکمای سلف تشخیص داده بودند، ولیکن بدون تفضل الهی میسر نمیشود و فضل خداوند به ایمان و امید و احسان شامل می گردد.

عالم، عالم اختیار است و اراده انسان آزاد، اما خود سربست و پابند اصل نیکوئی است. به عبارت دیگر، اراده انسان بالضروره مایل به نیکی است، اما شهوانیت مایل به بدی می باشد و گناهکاری از این راه روی می دهد. پس سرنوشت را نباید منکر شد، اما آن بی قاعده و بی مأخذ نیست زیرا که مشیت خداوند هم که حاکم بر همه امور است در عین آزادی، قاعده و حکمت دارد. و عقلانی است، یعنی، منشاء و مصدر افعال الهی و کارهای انسانی عقل است، و به این بیان

می‌توان گفت مشیت با ضرورت منطبق است .

به عقیده طماس وضع قوانین کشور باید با نظر اجتماع مردم بشود، قیام بر دولت جابر جایز است، اما تخلف از امر دولت باید به وسیله و اجازه اولیای دین باشد، یعنی روحانیت بر دولت نیز حاکم است<sup>۱</sup> اما در مسائل دینی آزادی فکر و زبان جایز نیست و هر کس از مذهب حق بیرون رود، تعقیب کردنی بلکه کشتنی است .

از شرح تعلیمات طماس آکونیو به همین مختصر اکتفا می‌کنیم ، چون در حقیقت تلفیقی است از فلسفه ارسطو با اصول عقاید مسیحیت به وسیله اقتباساتی از افلاطون و افلاطونیان اخیر و اگوستین و جز در آنچه مربوط به خصوصیات مسیحیت است به فلسفه ابوعلی سینا شباهت تام دارد . اهمیت وجود طماس در اینست که به مجاهدات او فلسفه اسکولاستیک به اوج کمال خود رسید، و اروپائیان هم عاقبت دارای یک فلسفه معقول تام و تمام شدند که نزدیک به چهارصد سال فلسفه رسمی حوزه‌های علمی و دینانتی اروپا بوده، و هنوز هم میان جماعتی که مقید به اصول دیانت کاتولیک می‌باشند به اعتبار خود باقی است .



از دانشمندان آن عصر کسان دیگری که قابل ذکر می‌باشند، یکی «رچریکن» (۱) انگلیسی است که فضل و تبحری به کمال داشت ، و در تحصیل علم استدلال و اقامه برهان را کافی ندانسته به مشاهده و تجربه اعتنای تام می‌نمود و با اهمیت ریاضیات نیز به خوبی برخورد کرده بود

### رچریکن

در طبیعیات معلومات تازه بدست آورده . و از پیشروان ترقیات علوم و مبتکرین راههای تازه علمی به شمار می‌رود ، آزادی رأی و استقلال فکر داشت ، و گفته های پیشینیان را حجت نمی‌دانست ، و در مائۀ سیزدهم رفتار و افکار دانشمندان مائۀ شانزدهم و هفدهم داشت ، ولیکن مردم آن زمانه شیوه او را نمی‌پسندیدند ، و مستعد استفاده از قریحه او نبودند ، بلکه چون از مذهب مختار تجاوز

می کرد دچار عقبات شد و چندین سال از عمر خود را در زندان گذرانید دیگر «ریمن لول» (۱) می باشد که او نیز مردی متبحر بود، ولیکن مدتی از روزگار خود را مصروف بر این داشت که مقولات و اجناس و انواع را فهرست کرده، وجوه ترکیب و تلفیق آنها را جمع نموده، دایره ها و جدول ها بسازد، که به مقارنه آنها موضوع ها و محمول های مختلف مقابل یکدیگر قرار گرفته، انواع قضایا ترکیب کند و قیاسها صورت پذیر شود، یعنی ترتیب قیاس برهانی را به صورت ماشین در آورده تا شخص محتاج به فکر نباشد همچنانکه امروز از ارقام و اعداد جدولهایی ترتیب داده اند که بی محاسبه جمع و تفریق و ضرب و تقسیم می کنند و آنها را ماشین محاسبه می نامند.

دیگر از دانشمندان آن دوره «دنس اسکوتس» (۲) انگلیسی است، و او در بسیاری از مسائل با نظر طلماس مخالفت کرده، و در مقابل او اظهار وجود نموده است، چنانکه معتقد بود که فلسفه خادم دیانت نیست بلکه دیانت باید تابع تعقل باشد، واحکام عقل معتبرتر از ظاهر عبارت تورات و انجیل است، ولیکن بسیاری از مسائل الهیات هم به برهان در نمی آید و بنابر این حکمت الهی علم نیست و در آن مسائل چاره جز توسل به ایمان نداریم.

به عقیده دنس اسکوتس افعال الهی و اعمال انسان چنانکه

طلماس گمان می کرد محکوم عقل نیست، بلکه مشیت خدا و اراده

انسان مطلقاً آزاد می باشد و هیچ نوع

قید و بندی ندارد، و ایجاد مخلوقات و عالم

برای او ضروری نیست، اختیاری

**دنس اسکوتس**

است. و قاعده و اصل همان امری است که مشیت بر او قرار گیرد،

یعنی هر امری که مشیت الهی بر او تعلق یابد حق است و نیکو است.

نه این که چون حق و نیکو است مشیت بر او قرار می گیرد، و چون

انسان فاعل مختار است هلاک و نجاتش به اعمال و تقوای او بیشتر



منوط است تا به فضل و رحمت الهی ، و نیز ماده را امر وجودی می‌داند نه علمی ، و در امر کلیات بر خلاف طماس از اهل تسمیه است ، اما بیش از طماس به برهان وجودی آنسلم اهمیت می‌دهد ، هر چند اساساً در اثبات ذات باری چندان به برهان اعتماد ندارد زیرا که او به برهان «انی» چندان اعتباری نمی‌دهد و استدلال صحیح را در برهان «لمی» می‌داند و می‌گوید ، چون برهان لمی استدلال از علت به معلول است ، و ذات باری معلول نیست تا بتوانیم از علت به او پی ببریم ، پس در اثبات او نمی‌توان تکیه بر برهان نمود ، از این گذشته ذات باری نامتناهی است ، و عقل انسان از پی بردن به حقیقت او عاجز است ، و از این جهت «دنس اسکوتس» از پیشروان «دکارت» است ، که از این پس او را خواهیم شناخت . در هر حال هر چند دنس اسکوتس در جوانی مرده ، و فلسفه اثی به-پهنآوری فلسفه طماس نرسیده ولیکن مردی صاحب نظر بود و پس از او بسیاری از متفکران پیرو نظریات او گردیده‌اند .

یکی دیگر از صاحب نظران آن دوره «ویلیام اکام» (۱) انگلیسی است که از اصحاب تسمیه است ، و برای کلیات حقیقتی جز در ذهن قائل نیست . و حقیقت را در افراد و اشخاص می‌داند و معتقد است که در تحقیق علمی هر چه کمتر به چیز هائی که باید برای آن‌ها در ذهن و عالم تصور وجود فرض کرد متصل شویم بهتر است ، و حقیقت برای انسان یابد  
**اکام**  
 بکشف و شهود معلوم شود ، و بنابر این

علم صحیح آنست که به تجربه و مشاهده به دست می‌آید . براینی را هم که معمولاً بر اثبات باری و وحدانیت و صفات دیگر الوهیت اقامه می‌کنند ، وافی نمی‌داند و در آن‌ها فقط ایمان را معتبر می‌شمارد نه استدلال را ، و بنا بر این حکمت الهی را یکسره از فلسفه جدا می‌کند و برای آن‌ها ارتباطی به یکدیگر قائل نیست به عبارت دیگر بنیاد اسکولاستیک را متزلزل ساخته و برای تحقیقات تازه راه باز کرده است

در مائه چهاردهم پیروان اکلام تعلیمات اورا دنبال کردند، و توسعه دادند و به افکار تازه انقلابی که در مائه شانزدهم و هفدهم در علم و حکمت واقع شد نزدیک شدند.

در قرون وسطی بسیاری از حکما و علمای مسیحی مشرب عرفان و عقاید باطنی شبیه بتصوف مشرق زمین عارفی مشربان نیز داشتند که به شرح و تفصیل آنها

نمی‌پردازیم، کسانی که در این مشرب نامی هستند در مائه سیزدهم «بنوا انتور» ایتالیائی است که لقب «پاک» دارد (۱) و در مائه چهاردهم و پانزدهم «اکهارت» (۲) آلمانی و «ژرسن» (۳) فرانسوی می‌باشد.



از شرح اجمالی که در این فصل و فصل پیش از سیر علم و حکمت در قرون وسطی دادیم برمی‌آید که در آن دوره کار مهمی که اروپائیان کرده اند اینست که معلومات یونانیان یعنی افلاطون و ارسطو و افلاطونیان اخیر را مستقیماً یا به واسطه دانشمندان اسلامی و یهودی اخذ کرده، و در ظرف چندین قرن آنها را ورزیده و زیر و رو نموده و موضوع مباحثه قرار داده، و روشها و مشربهای مختلف اختیار نموده‌اند؛ ولیکن از حدود معلومات قدیم تجاوز نکرده‌اند. جماعتی از ایشان کلیات و تصورات ذهنی را موجود حقیقی و اصلی پنداشته، و بعضی دیگر آنها را بی‌حقیقت انگاشته، و اسم و صوت دانسته، و اگر وجودی برای آنها قائل شده‌اند فقط در ذهن بوده است، به عبارت دیگر، اختلاف میان ارسطو و افلاطون را موضوع نظر و بحث دائمی قرار دادند، و انواع گفتگوها در این باب پیش آوردند و نتیجه مهمی که می‌خواستند از این مباحثات بگیرند این بود، که برای انسان علم بر اشیاء و حقایق به چه وسیله حاصل می‌شود؟ آیا منشاء معلومات ماعقل و تصورات معقول است؟ یا ادراکات حس است؟ و این بحث در عقاید دینی آنها هم مداخلیت تام داشت که ما موضوع نظر خود قرار ندادیم.

Eckhart (۲)

Saint Bonaventure (۱)

Gerson (۳)

مبحث دیگر که میان حکمای الهی مسیحی مطرح بود ، چنانکه اشاره کرده ایم مسئله بنیاد عقاید بود؛ که آیا تمقل واستدلال است ؛ یا امری باطنی واشراقی وایمانی است ؟

در این گفتگوها گاهی يك جماعت پیش بودند ، وگاهی گروه دیگر. در مائه سیزدهم پیروان ارسطو غلبه یافتند ، و فلسفه‌ای که از تعلیمات آن حکیم اقتباس شده بود مبنای مذهب دینی و علمی و رسمی اروپائیان واقع شد ، وروندگان این مسلک کوشش داشتند که اعتبار عمومی به آن بدهند ، ولیکن محققان دیگر هم بیکار ننشستند ودر مذهب رسمی رخنه‌ها کردند وازهان را برای تجدید و انقلابی که درمائه شانزدهم و هفدهم واقع شد آماده ساختند ، واینک باید به شرح آن نهضت پردازیم .

## فصل هفتم

### تجدید حیات علم و ادب

از اواخر مائه پانزدهم به بعد احوال اهل علم دیگرگون شد، و نهضت علمی رو به سرعت گذاشت، اختراعات و اکتشافات بی دری نمایان شد. ستارگان دانش پیوسته طلوع نمودند، و چندین واقعه مهم به این تغییر حال و سرعت ترقی مدد رسانید، یکی اینکه چون ترکان عثمانی

بر دولت یونان مسلط شدند و قسطنطنیه را که پایتخت آن دولت بود مسخر کردند، فصلای یونانی از آن کشور مهاجرت نموده به اروپا و مخصوصاً به ایتالیا رفتند، و کتب قدیم یونانی را همراه بردند و به این واسطه اروپائیان که تا آن زمان غیرمستقیم از دانش یونان فی الجمله آگاهی یافته بودند، مستقیماً به منبع علم و حکمت دست یافتند.

دیگر اینکه به واسطه اختراع فن چاپ و انتشار کتابها و رسائل بسیار سریع و آسان شد، و دانش طلبان از دست تنگی از کتاب آسوده شدند.

کشف آمریکا و راه یافتن به آسیا و هندوستان نیز علاوه بر این که معلومات جغرافیائی را بسط داد، میدان وسیعی برای جولان اروپائیان فراهم کرد، و جنب و جوش مخصوصی در ایشان انداخت.

ضمناً میان عیسویان مذاهب تازه ظهور کرد، و بعضی از علمای ایشان از حوزه کاتولیکی اعتزال جسته و از فرمان پاپ و خلفای او سرپیچیدند و عنوان «پروتستان» (۱) اختیار کردند. این واقعه هم

---

Protestant (۱)

صاحب نظران را تکان داد و از جمود بیرون آمدند و برای تجدید فکر و استقلال رأی دل قوی ساختند.

باری مجموع این قضایا به ضمیمه پیش آمدهای سیاسی که در کشورهای اروپا واقع شد، از قبیل انجام یافتن جنگ صدساله و تشکیل ملل تازه، و توانا شدن دول و مانند آن در مردم آن اقلیم روح تازه دمید، و نهضت علمی ایشان از مائه شانزدهم آغاز کرد، و مقدمه آن نهضت در نزد خود اروپائیان دوره «تجدید حیات علم و ادب» (۱) نام دارد.

البته در مائه شانزدهم بلکه هفدهم نیز آزادی قلم و زبان و عقیده حاصل نشده و بسیاری از صاحب نظران آزاد دیدند، و ترقی علم از این بابت گرفتار عوائق و مشکلات بود، ولیکن به سبب قضایائی که به آنها اشاره کردیم و همچنین به واسطه پختگی و ورزیدگی که در افکار روی داده بود، موانع مزبور از سیر کاروان علم و حکمت نتوانست جلوگیری نماید، و یک عامل مهم نشرو ترقی معارف نیز این شد که از مائه شانزدهم به بعد نویسندگان در هر کشور آغاز کردند به اینکه به زبان می خود تألیف و تصنیف کنند، و کم کم زبان لاتین که تا آن زمان تنها وسیله اظهار معلومات بود (مانند زبان عرب در ممالک اسلامی متروک و منسوخ گردید).

تفاوت مهمی که میان اوضاع علمی قرون وسطی و عصر جدید در اروپا دیده می شود، اجمالاً از این قرار است،

۱- در قرون وسطی اشتغال به امور علمی تقریباً انحصار به طلاب علوم دینی داشت، و منظور اصلی چنان که پیش از این گفته ایم، نیل به ایمان و یقین و اثبات حقیقت اصول دین و سازگارساختن آنها با احکام عقل و رفع شبهات و مشکلات و یافتن راه تأویلات بود. در دوره جدید این کیفیت تغییر کرد. بسیاری از دانش جوین از حوزه دیانتی بیرون بودند، و تنها جستجوی حقیقت را در نظر داشتند.

فرق قرون وسطی  
و عصر جدید

۲- در قرون وسطی چنین به نظر

---

Renaissance des lettres et des sciences (۱)

می‌آید که دانش‌طلبان تصور می‌کردند دانشمندان قدیم «بر باغ دانش همه رفته‌اند» و آنچه تحقیق کردنی و معلوم ساختنی بوده تحقیق کرده و معلوم ساخته‌اند. و وظیفه متأخرین تنها فهم و فرا گرفتن تعلیمات آنان است، و به این واسطه در سراسر دوره هزارساله قرون وسطی می‌توان گفت بر معلومات پیشینیان چیزی افزوده نشد. اوقات همه به مباحثه و مجادله در گفته‌های حکمای متقدمین مصروف می‌گردید، و هر کسی به عقاید و آرای یکی از اساتید گذشته متوسل و متعصب می‌شد، و قول او را حجت می‌شمرد و مخالفان را در گمراهی می‌پنداشت، تا آنجا که، بند و آزار و تکفیر و اعدام آنان را نیز روا می‌داشت. در عصر جدید اهل علم به این نکته برخوردند که متقدمین هر چند مردمان بزرگ بوده ورنجشان در دانش‌پروری باید مشکور باشد و متأخرین البته رهین منت آنان هستند، ولیکن مجهولات هنوز بسیار است و پیشینیان هم از اشتباه و خطا مصون نبوده‌اند، و بنا بر این هر کس مکلف است خود در مقام تحقیق برآید؛ درستی و نادرستی گفته‌های پیشینیان را بسنجد و در پی کشف معلومات تازه نیز باشد.

۳- بنا بر همین که در قرون وسطی گویا علم و حکمت را تمام می‌دانستند؛ دانش‌طلبی عبارت بود از تعلیم و تعلم رساله‌ها و کتابهای قدما و مباحثه و شرح و حاشیه کردن آنها و تألیف و تصنیف تازه، همان جمع و تفریق یا تلخیص و تطویل گفته‌های پیشینیان بود اما فضیله عصر جدید در عین قدردانی از آثار گذشتگان؛ برخوردند به اینکه اگر قدما در طلب علم بهر مصلحت شده‌اند از آن است که در اوضاع و جریان امور عالم سیر کرده و مشاهدات و تجربیات به عمل آورده، پس از آن در مشهودات و محسوسات خود قوه فکر و تمقل به کار برده و استنباط مطالب نموده‌اند، و راه صحیح کسب دانش همین است و به «علم کتابی» (۱) نمی‌توان قناعت کرد. پس چون در این خط افتادند، هر روزه معلومات تازه و اکتشافات جدید ناآل شدند، و دامنه علم را پهناور ساختند و امید است که از این راه همواره بیش از پیش نتیجه

حاصل شود ، و بهره‌هایی حاصل گردد که به تصور نمی‌آید ؛ چنانکه نتایج امروزی را کسی پیش از وقوع باور نمی‌کرد .

باری گذشته از رجربیکن انگلیسی که سابقاً در شماره بزرگان مائه سیزدهم از او نام بردیم و «لئوناردو دودینچی» (۱) ایتالیائی که نقاش و شاعر و ادیب و مهندس و فاضلی بی نظیر بوده و از رجال مائه پانزدهم است ، و این هردواز پیشقدمان نهضت علمی اروپا به شمار می‌روند. در مائه شانزدهم «کپرنیک» (۲)

### مؤسسين علوم

#### جدید

لهستانی را باید بیاد آوریم که بنیاد کننده هیئت جدیده مبنی بر مرکزیت خورشید و سیاره بودن زمین می‌باشد و

«کپلر» (۳) آلمانی که قواعد حرکات سیارات را کشف نموده ، و «گالیله» (۴) ایتالیائی که مؤسس علم طبیعی و جراثقال و نجوم جدید است و به سبب قائل شدن به حرکت زمین نزدیک بود جهان بیازد و سرانجام به توبه و استغفار از هلاک نجات یافت، در ریاضیات و طبیعیات و طب و جراحی و غیر آنها نیز مردان نامی در آن عصر بوده‌اند مانند «کاردان» (۵) و «ویت» (۶) فرانسوی که اولی در جبر و مقابله راه حل معادلات درجه سوم و چهارم را یافته ، و دومی استعمال حروف و علامات را در آن علم افتتاح کرده است ، و «آندره وزال» (۷) مؤسس علم تشریح جدید و «پاراسلس» (۸) و «گسنر» (۹) سویی که در علم ادویه و تاریخ طبیعی مقام مخصوص دارد ، و «آمبروازیپاره» (۱۰) فرانسوی که در جراحی نامی شده ، و «ویلیام هاروه» (۱۱) انگلیسی کاشف دوران کبیر خون و «میشل سروه» (۱۲) اسپانیولی که دوران صغیر خون را کشف کرده است ، و او در معقولات نیز دخالت می‌کرد و

Copernic (۲) Leonard de vinci (۱)

Cardan (۵) Calilée (۴) Kepter (۳)

Paracelse (۸) André vésale (۷) Vièle (۶)

Ambroise paré (۱۰) Gesner (۹)

Michél servet (۱۲) Williem harvey (۱۱)

چون به تثلیث و بعضی از اصول دین عیسوی معتقد نبود به حکم «کالون» (۱) که یکی از مؤسسان مذهب پروتستان است محکوم به اعدامش کردند و زنده سوزانیدند .

بعضی از دانشمندان مائۀ شانزدهم در مسائل اجتماعی نیز نظر کرده ، و مقدمات افکار سیاسی جدید را فراهم آورده اند ، از جمله آنها «ماکیاول» (۲) ایتالیائی است که محقق و موشکاف بوده ولیکن عملیات سیاسیون زمان خود را اصول سیاست قرار داده ، و آن مبتنی بر زور و بی حقیقتی و تزویر بوده است ، و هم اکنون سیاستی را که مقرون به جبر و ظلم و خدعه و نفاق باشد «ماکیاولی» (۳) گویند .

دیگر «لابوئسی» (۴) و «بودن» (۵) فرانسوی که مدافع حقوق طبیعی بشر ، یعنی آزادی و مساوات بودند و «گروت» (گروسیوس) (۶) هلاندی که مؤسس علم حقوق بین الملل خوانده میشود و «طماس مور» (۷) انگلیسی که کتابی نوشته است معروف به «اتوپی» (۸) و کشوری موهوم فرض کرده که اصول مساوات و اشتراک در آنجا حکمفرما بوده و اکنون لفظ اتوپی میان اروپائیان بمعنی امر واهی ممتنع الوقوع است ، ولیکن کتاب مزبور شامل تحقیقات لطیف میباشد .

«رابله» (۹) نویسنده فرانسوی به صورت قصه نویسی و هزل و مطایبه آداب و افکار زمان خود را مورد انتقاد قرار داده ، و در امور زندگانی نظرهای بدیع اظهار داشته است و «مونتنی» (۱۰) که از نویسندگان بزرگ فرانسه است ، در احوال اخلاقی انسان تحقیقات نموده و در حقایق نفی و اثبات را جایز ندانسته ، و از شکاکان بشمار رفته است .

Machiavel (۲) Calvin (۱)

La Boétie (۴) Machiavélisme (۳)

Grotius یا Grote (۶) Bodin (۵)

Utopie (۸) Thomas More (۷) یعنی هیچ جا

Montaigne (۱۰) Rabelais (۹)



در فلسفه بیشتر فضیله‌ی مائۀ هائزدهم هنوز با افلاطون و ارسطو  
 مشغولند . اصل مصنقات آن دو فیلسوف به زبان یونانی به دستشان  
 افتاده و برخوردۀ آنده به اینکه ، آنچه در قرون وسطی از حکمت  
 اشراق و مشاء دریافته بودند ، و نقص و  
 اشتباه ها داشته است بملت اینکه تعلیمات  
 مزبور به چندین واسطه به آنها رسیده بود ،  
 از یونانی به سریانی و عبرانی ، و از  
 سریانی به عربی ، و از عربی به لاتین ترجمه شده ، و در این نقل و  
 ترجمه ها معانی اصلی آنها تحریف و تنبیر بسیار یافته بود ، پس ،  
 جماعتی از ارسطو سلب اعتقاد کردند و به افلاطون گرویدند ، و  
 گروهی ارسطوی تازه جسته را در مقابل ارسطوی اسکولاستیک  
 واداشتند و به یاد آوردند که بسیاری از رایهای او با اصول دین  
 عیسوی مخالفت دارد ، و روی هم رفته از این اختلافات مسلمیت  
 استادی ارسطو متزلزل گردید ، و کم کم اذهان متوجه شد باین که  
 باید به عقل خود رجوع کرد و مباحثه در گفته های گذشتگان برای  
 کشف حقیقت کافی نیست ، ولیکن از آنجا که هنوز عموماً علم و  
 حکمت را از اصول دین تفکیک نکرده بودند ، بعضی از محققان هم  
 در سر استقلال فکر جان باختند و شهید راه دانش شدند ، مانند  
 «وانینی» (۱) ایتالیائی که زبانش را بریده زنده سوزانیدند . و  
 «پیرلارامه» «راموس» (۲) فرانسوی که چون رساله بر رد ارسطو  
 نوشته بود ، کتابش را آتش زدند و آزار ها دید و عاقبت در قتل عام  
 پروتستان ها که در پاریس در سال ۱۵۷۲ واقع شده و معروف به  
 واقعه «سن بارتلمی» (۳) میباشد به قتل رسید .

دیگر از کسانی که به عقوبت زنده سوختن گرفتار آمدند یکی  
 «اتین دوله» (۴) فرانسوی است و دیگر «جیور دانو برونو» (۵)

---

Ramus یا Pierre la Ramée (۲) Vanini (۱)

Etienne dolet (۴) St . Bartholmy (۳)

Giordano bruno (۵)

ایطالیائی که از پیشقدمان بزرگ فلسفه جدید به شمار میرود. وحدت وجودی است و عالم موجودات و زمان را لایتناهی میداند و همه موجودات را دارای حیات میپندارد، حکیم دیگر ایطالیائی موسوم به «کامپانلا» (۱) عقوبتهای همشهریان خود را ندیده اما سالهای دراز در زندان گذرانیده است، و او نیز معتقد بوده که همه موجودات جان دارند و چون مخلوق خداوند توانای دانای مرید میباشند، آن ها هم هر يك بفرخور حال خود از توانائی و دانش و اراده بهره مند هستند.



اشارات مختصری که در این فصل از احوال فضلا و حکما کردیم، برای این بود که خوانندگان اجمالا از سیر علم و حکمت و انتقال افکار از قرون وسطی به عصر جدید آگاه شوند. اینک برای تکمیل مرام گوئیم، ورود حقیقی اروپائیان به دوره تجدد دانش و فلسفه به دستگیری دو مرد بزرگ واقع شده است، یکی دانشمند انگلیسی موسوم به «فرنسیس بیکن» (۲) که در نیمه دوم مائه شانزدهم. و ربیع اول مائه هفدهم می زیسته است (معاصر شاه عباس کبیر) دیگر حکیم فرانسوی موسوم به «رنه دکارت» (۳) که متعلق به مائه هفدهم میباشد و شایسته است که این دو محقق را معرفی به سزا بنمائیم.

---

Francis Bacon (۲)      Campanella (۱)

René Descartes (۳)

## فصل هشتم

### فرانسیس بیکن

«فرانسیس بیکن» ، از خانواده‌ای محترم بود . در جوانی تحصیل علم کرد ، و فضل و تجری به کمال یافت ، ولیکن با اشتیاق فراوان هوس نزدیکی به پادشاه و خدمت دولت داشت و در راه وصول به این مقصود کوشش بسیار و تحمل زحمات و نا ملایمات بیکران نمود ، تا

#### احوال او

سرانجام بمراد رسید، بعضویت مجلس ملی منتخب گردید. سپس عنوان لرد دریافت، یعنی از طبقه اشراف شد و به مجلس اعیان رفت خازنی مهر سلطنت و مقامات بلند دولتی به او واگذار کردند و به ریاست قضات کشور منصوب شد اما احوال اخلاقیش نه بامقام علمی او متناسب بود ، و نه با مراتب دولتی . نه از فروتنی و تذلل ابا می‌کرد ، نه از خدعه و حیل به‌کار داشت ، و عاقبت به جرم ارتشاء محکوم گردید. مجازاتش را پادشاه بخشید اما به حکم ضرورت از کارکناره کشید، و پنجسال پس از آن به سبب سرما خوردگی که در ضمن بعضی کارهای علمی پیدا کرد ، در سن ۶۵ در گذشت (سال ۱۶۲۵ میلادی)

با همه گرفتاریهای دنیوی فرانسیس بیکن هیچگاه از اشتغال به علم دست نکشید و مصنفات گران بها از او به یادگار مانده که اهم آن ها همان است که شیوه علمی جدید را برپایه ای استوار گذاشته است .

عمر فیلسوف انگلیسی و اندک فرصت و مجال که در زندگانی برای کارهای علمی داشت به انجام تصنیف مزبور وفا نکرد، و ناتمام ماند . زیرا که در نیت مصنف می‌بایست مشتمل برش کتاب باشد و تنها دو کتاب اولش نوشته شده ، بلکه کتاب دوم نیز ناتمام و از چهار

## مصنفات او

کتاب دیگر فقط بعضی قطعات در دست  
است . اما حق این است که خدمتی که

فرنسیس بیکن به عالم علم می توانسته است بکند همانست که در آن  
دو کتاب مضبوط شده . زیرا که قاعده و شیوه کسب علم را بدست داده  
است ، و در کتابهایی که به تصنیف آنها کامیاب نگردیده می خواسته است  
نتیجه ای که از عمل آن قاعده و شیوه حاصل می شود بدست دهد ، ولیکن  
البته این کاری نبوده است که يك نفر بتواند به انجام برساند ، دانش-  
طلبان دنیا از آن زمان تا کنون در آن خط کار می کنند و قرن ها باز باید  
آن را دنبال نمایند و نمی دانیم سرانجام به کمال خواهد رسید یا نه ؟ چه  
مسلم نیست که برای بشر درك تمام علم میسر باشد .

در هر حال تصنیف مزبور اگر به انجام می رسید در نیت فرنسیس-  
بیکن به نامی خوانده می شد که ترجمه اش «احیاء العلوم کبیر» (۱)  
می باشد ، کتاب اول آن که تمام است این عنوان را دارد «ارجمندی و  
فزونی دانش» (۲) و کتاب دوم که نیمه تمام است موسوم است به «ارغنون  
جدید» (۳) «سازنو» نظریه ای که برای تحصیل علم طریقه ای تازه  
پیشنهاد کرده است به جای منطق ارسطو که در نزد قدما موسوم  
بارغنون بود .

خلاصه مندرجات احیاء العلوم از این قرار است : در کتاب «ارجمندی  
و فزونی دانش» نخست شرحی در فواید علم و فضیلت و شرافت آن و  
لزوم نگاهداری و تجلیل و تکریم ارباب کمال ، تحقیق می کند و طعن  
و اعتراضاتی را که به علم و علما وارد می آورند رد می نماید و اثبات  
می کند که بسیاری از نسبت ها که به اهل  
فضایل و معایب  
اهل علم  
فضل می دهند بهتان است ، پس از آن  
خود بعضی انتقادات از کسانی که به علم

(۱) به زبان لاتین *Instauratio magna*

و به زبان فرانسه *Grande Restauration des sciences*

(۲) به زبان فرانسه *De la dignité et de l'accroissement  
des sciences*

(۳) *Novum Organum*

و حکمت مشغولند می کند، که در گفتن و نوشتن پربه لفظ می پردازند، و به عبارت بیشتر توجه دارند تا به معنی، و روزگار را به مباحثه و مجادله بی حاصل می گذرانند و تکیه بگفته استادان و پیشینیان میکنند، و در صدد تمیز و تشخیص درستی و نادرستی آنها بر نمی آیند و متوجه نیستند که زمانهای باستان دوره کودکی و جوانی نوع بشر بوده، و ممکن نیست که آنچه مردم آن روزگار گفته اند درست و تمام باشد، و برای آیندگان تحقیق و تفحصی باقی نگذاشته باشند، و نیز تاکنون اشتغال مردم به علم و حکمت یا برای هوای نفس بوده یا استفاده مالی و یا طلب اعتبار و شهرت و برتری و مزیت، و حال آنکه علم برای توانائی بر بهبودی احوال مردم و اوضاع زندگانی و آسایش نوع بشر است. پس از آن شرحی سفارش می کند که باید برای پیشرفت علم و وسایل فراهم کرد، از مدرسه و کتابخانه و انجمنهای علمی و باید کتابهای سودمند تدارک نمود و نویسندگان آنها را دلگرم کرد و پاداش شایسته داد. آنگاه وارد ذکر فنون علم و تقسیمات آن می شود و می گوید: چون انسان سه قوه ذهنیه دارد «حافظه» و «متخیله» و «عقل» پس علوم را به سه دسته منقسم می توان نمود. آنچه مربوط بحافظه است تاریخ است، اعم از تاریخ مدنی و تاریخ طبیعی. آنچه متعلق به قوه متخیله است شعر است، چه منظوم باشد و چه نباشد. نتیجه قوه عقلیه هم فلسفه است، و اضافه سه موضوع دارد. «خدا و طبیعت و انسان» آنچه راجع به خدا میشود علم الهی است. طبیعت موضوع حکمت طبیعی است که ریاضیات را ملحق به آن می نماید، و اما آنچه راجع به انسان است نیز منقسم به چند شعبه است که مربوط به تن و روان می شود، مانند پزشکی و هنرهای زیبا و ورزش و منطق و اخلاق و غیر آنها، و همچنین مربوط به زندگانی اجتماعی مردم که آنرا علم مدنی می نامند و برای رشته های سه گانه فلسفه که علم الهی و علم طبیعی و علم بشر باشد، مانند درخت شاخه های فرعی بسیار قرار می دهد و یک تنه هم برای آن قائل است که همه متفرع از آن می باشند، و آن را فلسفه اولی می خواند و منظورش احکام اولی و اصول و مبانی علوم است.

درضمن بیان تقسیم علوم، محقق انگلیسی نسبت به هر یک از آنها تحقیقاتی نموده و رایجها و عقیده‌ها اظهار کرده، که برای پرهیز از درازی سخن از آنها خودداری می‌کنیم، چه آن گفته‌ها البته همه درست نیست و محل استغفاره هم نمی‌باشد. آنچه از تحقیقات فرنیس بیکن اهمیت دارد، مخصوصاً آنست که در ارفنون جدید بیان کرده، و آن کتاب مشتمل بر دو باب است؛ در باب نخستین علم و حکمت قدیم را مورد انتقاد قرار می‌دهد و خطا و ناقص بودن و بی‌حاصلی و بی‌ثمری آن را باز می‌نماید، و در باب دوم طریقه و روشی را که در کسب علم دیرت می‌دانسته است نشان می‌دهد، و ماحصل آن تحقیقات از این قرار است:

کسانی که تاکنون به علم و حکمت پرداخته‌اند؛ یا حظ نفس خود را در نظر داشته‌اند، یا کسب مال یا طلب شهرت و اعتبار و برتری بر دیگران در مباحثه و مناظره، یعنی فرض شخصی در کار بوده است، و حال آنکه مقصود اصلی از علم باید قدرت یافتن بر عمل باشد، برای سود رسانیدن به نوع بشر و اینکه گفته‌اند، منظور از دانشجوئی رسیدن به معرفت حقیقت است، سخنی تمام نیست، چه، علمی که از آن استفاده عملی نشود، چه حاصل دارد؛ البته حصول علم معرفت حقیقت را هم دربر خواهد داشت، و این نتیجه بزرگی است که به دست می‌آید ولیکن منظور نخستین باید تحصیل قدرت باشد، یعنی انسان به مشاهده و تجربه و مطالعه در امور طبیعت از قوانین آن امور آگاه می‌شود و چون آن قوانین را به دست آورد از آنها پیروی می‌نماید، و بر طبیعت جیره می‌شود. قوانین طبیعت را به مقتضای نیازمندی خویش استخدام می‌کند و آن را تابع اراده خود می‌سازد، به اختراعات نایل می‌شود و زندگانی خویش را بهبودی می‌دهد، و از این روزه عقیده بیکن طبیعیات از همه علوم مهم‌تر است، و منظور نظر باید باشد و آن را «مادر علوم» می‌خوانند، و عدم توجه به آن را یکی از علت‌های اصلی رکود و خمود علم می‌شمارد، و روشی که برای کسب علم پیشنهاد می‌کند بیشتر متوجه آنست، هر چند

#### منظور حقیقی

#### از علم

ادعای خود او اینست که آن روش راجع به سراسر علوم و مطلق حکمت است .

دانشمندان پیشین روشی درست نداشته و از علم نتیجه قابلی نگرفته اند، هر نتیجه ای هم به دست آمده بر سبیل اتفاق بوده است، یکی روش غلط پیشینیان اینک؛ شیوه علمی آنها چنان بوده که نتایج عملی از آن حاصل نمی شده است ،

دوم اینکه، برای رسیدن به معلومات از راهی نمی رفتند که به مقصود برسند. چه منطق که آن را وسیله کسب علم قرار داده بودند، در حقیقت وسیله نیست؛ مجهولات به برهان قیاس که جزء اصلی منطق است معلوم نمی شود ؛ و حقیقت از آن مکشوف نمی گردد . فایده منطق الزام و اسکات خصم است در مباحثه ، و راسخ کردن خطاهائی که به ذهن وارد شده است ، زیرا کشف حقیقت تنها به تعقل و قیاس و استخراج جزئیات از کلیات میسر نیست ؛ بلکه باید در جزئیات مطالعه نمود و معلومات جزئی را به ترتیب و تسلسل در آورد، و از آنها استخراج کلیات کرد و مادام که بمطالعه جزئیات و استقراء بی به حقایق امور برده نشده استدلال و تعقل بی مأخذ و بی بنیاد ، و مبتنی بر تخیلات و موهومات است ، و علمی که از آن نتیجه میشود توجیه و تحقیق واقعیات نیست، مجموعهات و موضوعات ذهن خود ما است ، و با احوال حقیقی طبیعت مناسبتی ندارد .

برای انسان در تحصیل علم مشکلات و موانعی در پیش است که

باید از آنها بپرهیزد ، و مهمترین آنها

خطاهائی است که ذهن مبتلای آنها است،

و نظر به اینکه آن خطاها مایه گمراهی

انسان است بیکن آن را بشناسد می خواند و

**موانع کشف**

**حقیقت**

به چهار قسم منقسم می کند.

قسم نخستین بتهای طائفه ای است ؛ یعنی خطاهائی که از

خصائص طبع بشر است ، زیرا همچنان که در آئینه موج و ناهموار

اشعه نور، کج و منحرّف میشود و تصاویر را زشت و ناهنجار می سازد؛ در

ذهن انسان هم محسوسات و مقولات تحریف و تضییع می شوند . مثلاً؛

ذهن مایل است که همه امور را منظم و کامل بداند ، و میان آنها  
مشابهت های بیجا قائل شود چنانکه ،  
**بتهای طایفه**

چون دائره و کره را می پسندد حکم به  
کرویت جهان و مستدیر بودن حرکات اجزاء آن می نماید و نیز در  
هر چیز قیاس به نفس می کند و برای همه امور علت غائی می پندارد ،  
و نیز در هر امر بدون تحقیق و تأمل عقیده و رائی اختیار می کند ، و  
برای درستی آن همواره مؤیدات می جوید و به مضفات توجه نمی نماید  
مثلاً يك بار که خواب با واقع تصادف می کند مأخذ می گیرد اما صد  
بار که واقع نمی شود به یاد نمی آورد و به عقایدی که اختیار کرده پابند  
و متعصب می گردد ، و غالباً انصاف را ازدست می دهد ، و از روی عواطف  
و نفسانیت حکم می کند ، غرور و نخوت و ترس و خشم و شهوت در آراء  
او دخالت تامه دارد . حواس انسان هم که منشاء علم او است قاصر است ،  
و به خطای می رود و حاضر نمی شود که به تأمل و تعمق خطای آنها را اصلاح  
کند . ظاهر بین است و به عمق مطالب نمی رود ، به جای اینکه امور  
طبیعت را تشریح کند ؛ همواره به تجربیات ذهنی می پردازد ، و امور  
تجربیدی و انتزاعی ذهن خود را حقیقت می پندارد .

قسم دوم : بتهای شخصی است ، یعنی خطاهائی که اشخاص به -  
مقتضای طبیعت اختصاصی خود به آن دچار می شوند مانند اینکه هر  
کس به امری دلبستگی پیدا می کند و آن را مدار و محور عقاید خود  
قرار می دهد ، چنانکه ارسطو شیفته منطق شده بود ، و فلسفه خود را بر  
آن مبتنی ساخت . و ذهن بعضی کسان متوجه مشابتهای و جمع امور  
است ، و بعضی دیگر همواره به اختلافات و تفریق توجه دارند . بعضی  
طبعاً در هر باب حکم جزمی می کنند ، برخی تردید و تأمل دارند ، تا آنجا  
که شکاک می شوند ، جماعتی عاشق قدما هستند و گروهی پیشینیان را  
ناچیز شمرده به متأخرین می گرایند غافل از اینکه زمان نباید منظور  
نظر باشد ، هر کس حقیقت گفته باید قبول کرد ؛ خواه قدیم باشد خواه  
جدید ، و نیز بعضی اذهان همواره دنبال جزئیات است و برخی در پی  
کلیات ، و حال آنکه هر دو را باید در نظر گرفت و همچنین .

قسم سوم : بتهای بازاری است ، یعنی خطاهائی که برای مردم ار



نشست و برخاست یکدیگر دست می‌دهد به واسطه نقص و قصوری که در الفاظ و عبارات هست ، چه آنها را عامه وضع کرده‌اند و از روی تحقیق نبوده‌است. بسیاری از الفاظ هست

### بتهای بازاری

که معانی آنها در خارج موجود نیست ، مانند ، بخت و اتفاق و افلاک ، و یا معانی آنها مجمل و مشوش است و روشن و صریح نیست، مانند، جوهر و عرض و وجود و ماهیت و کون و فساد و عنصر و ماده و صورت و غیر آنها، و به این واسطه مطالب درست مفهوم نمی‌شود و تصورات غلط برای مردم دست می‌دهد.

قسم چهارم ، بتهای نمایشی است، یعنی خطاهائی که از تعلیمات و استدلالهای غلط حکما حاصل می‌شود ، و در این مقام بیکن هرمندهبی

از مذاهب حکما را پرده نمایشی می‌خواند

### بتهای نمایشی

و آن مذاهب را سه قسم می‌شمارد يك

قسم را «سفسطی» (۱) یا «نظری» می‌نامد و آنچنان است که فیلسوف بعضی امور متداول را گرفته و بدون اینکه در حقیقت و درستی آنها دقت کند ، بنیان قرار داده ، و بر آن اساس خیال بافی می‌کند ، و

بهترین نمونه آن حکمت ارسطو است که

منطق را مأخذ علم گرفته ، و همه مسائل

را به قیاس معلوم می‌نماید ، و حتی در

طبیعیات هم اگر تجارب و مشاهداتی

کرده باشد ، برای آنست که نتایج آنها را به اصول متخذة خود منطبق

و سازگار سازد ، قسم دوم ، حکمت

### اقسام حکمت

#### در قدیم

### حکمت سفسطی

«تجربی» (۲) است که برعکس قسم اول

بر تعقل و استدلال کمتر تکیه دارد ، و عملیات و تجربیات را بیشتر

مأخذ می‌گیرد و در مقام تشبیه حکمای قسم اول نظیر عنکبوت می‌باشند

که دائماً از مایه درونی خود تار می‌تند و

پرده سست بی اساسی می‌بافند، و حکمای

### حکمت تجربی

قسم دوم مانند مورچه‌اند که همواره دانه فراهم می‌کنند و تصرفی در

---

Philosophie sophistique (۱)

Philosophie empirique (۲)

آن نمی‌نماید، و حال آنکه حکیم واقعی باید مانند زنبور عمل باشد، یعنی، همچنان که زنبور مایه را از گل و گیاه می‌گیرد و به هنر خود از آن انگبین می‌سازد؛ حکیم هم باید مایهٔ علم را از تجربه و مشاهده گرفته به قوهٔ عقلی از آن حکمت بسازد.

**حکمت موهوماتی** قسم سوم، از حکمت آنست که بر منقولات و احساسات و عقاید مذهبی مبتنی می‌باشد، مانند تعلیمات فیثاغورس، و افلاطون و کسانی که خواسته‌اند از روی «سفر تکوین» و کتاب «ایوب» و کتابهای دیگر تورات فلسفه بسازند، و حتی از ارواح جن و پری آخذ معلومات نموده‌اند و این قسم را فلسفهٔ «موهوماتی» (۱) می‌خوانند.

روی هم‌رفته بیکن بفلسفهٔ یونان خاصه ارسطو و افلاطون چندان اعتقادی ندارد، و از ایشان باز علمای متقدم بر سقراط را بیشتر می‌پسندند از آن جهت که به امور طبیعت توجه داشته‌اند، و نسبت به سایرین می‌گوید: همه سفسطی و جدلی و لفاظ بوده‌اند، و به جای اینکه مشهودات و محسوسات را مأخذ علم قرار دهند، به قیاسات پرداخته‌اند. در استخراج احکام کلیه عجله نموده، و از جرئیات دقتاً به اصول اولیه پرواز کرده‌اند، و از مراحل متوسطه طفره زده‌اند؛ و حال آن که می‌بایست در جزئیات بیشتر دقت کنند و

### عیب کار قدما

به تدریج پیش رفته از مراحل فرودین به مراتب میانگین روند تا بتوانند از روی اطمینان و درستی به مقامات برین، و دریافت اصول نخستین و کلیات برسند و نسبت به متأخرین می‌گوید: آنها بندهٔ متقدمین شده‌اند و آزاد نیستند و از خود رأی ندارند، هر چه دارند آنست که در کتابها و دفترها مقید است، و مشغول زیرو و رو کردن آنها و مجادله و مباحثه در آن نوشته‌ها می‌باشند و موقع و مجالی برای ایشان نیست که به مطالب تازه بپردازند، و از رسیدن به کشفیات تازه مأیوسند، و اگر بیچاره‌ای هم سخنی بگوید که تازگی داشته باشد، غوغا بلند می‌کنند، و حمایت دین را پیش می‌کشند چه، ارباب دیانت

### احوال متأخرین

غالباً دشمن حکمت طبیعی بوده‌اند ، از آن جهت که مسائل علمی را با امور دینی آمیخته کرده‌اند ، و می‌ترسند اگر علم ترقی کند عقایدی مخالف تفسیرات و تأویلاتی که ایشان در اصول دین کرده‌اند ظهور نماید ، یا بنیاد دین بهم بخورد ، و این دلیل بر آن است که ایمان به عقاید دینی خویش ندارند ، تزویر می‌کنند و می‌خواهند مردم در نادانی بمانند ، تا آنها ارجمند باشند ، ولیکن دین امری ایمانی است و مربوط به علم دنیوی نیست ، و اگر غرض فاسد در کار نباشد و به دیده حقیقت جوئی نگریسته شود ، مسلم خواهد شد که علم ناقص ممکنست مردمان را از دین و خدا دور کند ، اما کمال علم انسان را به خدا بازمی‌گرداند .

پس از تشریح عیب و نقص و اشتباهاتی که در کار محصلین علم بوده است ؛ فیلسوف انگلیسی می‌پردازد به طریقه صحیحی که برای رسیدن به مقصود ، یعنی ؛ حصول علمی که مایه توانائی بر عمل باشد در نظر داشته است ، و از پیش خاطر نشان می‌کند که قصد ندارد حکمت را تباه کند ، بلکه می‌خواهد آن را از راه کج برگردانیده به راه راست بیاورد و تکمیل کند ، و نیز مذهب فلسفی تازه نمی‌آورد بلکه راه

### مقصد بیکن

تحصیل علم را بدست می‌دهد ، و شكاك و سفسطائی هم نیست ، زیرا که آنان حصول علم را غیر ممکن و حس و عقل را عاجز میدانند ، و لیکن او علم را ممکن می‌داند و می‌خواهد برای تحصیل آن به حس و عقل دستیاری کند تفکر و استدلال بپایه و خیال‌بافی را کنار بگذارد ، و به مشاهده و تجربه برای فکر و عقل مایه فراهم کند .

اما روش بیکن چنان که تا کنون چند بار اشاره کرده‌ایم اجمالاً عبارتست ؛ از «مشاهده» (۱) و «تجربه» (۲) در امور طبیعت که به آن وسیله جمع‌آوری مواد شود و «استقراء» (۳) که در آن مواد قوه تعقل به کار رود ، و برای اینکه مطلب روشن گردد قدری به تفصیل می‌پردازیم .

### بیان روش بیکن

کسب علم برای تحصیل قدرت است

Induction(۳) Expérience(۲) Observation (۱)

بر تصرف کردن در طبیعت، یعنی، تغییر و تبدیل اجسام .  
 قدرت بر تصرف در طبیعت اینست که در جسم معینی که دارای  
 «طبیاع» (۱) خاصی (یعنی خواصی) می باشد، طبع یا طبایع تازه ایجاد  
 کنیم، مثلاً، سیم را که سفید و سبک و دارای خواص معینی است، زرد  
 و سنگین و دارای خواص زر بنمائیم .

علمی که ما را دارای این قدرت می سازد آنست که «صورت» (۲)  
 یا منشاء طبایع را بر ما مکشوف کند .

چنان که پیشینیان گفته اند، به واسطه علم همانا پی به علل امور  
 برده می شود و علت ها به گفته ارسطو چهار است. اما علت مادی و علت  
 فاعلی قابل اعتنا نیست، و اهتمام در آنها حاصلی ندارد، علت فاعلی  
 هم فقط در الهیات و اخلاقیات به کار است، و تحقیق آن راجع به علم  
 ما بعدالطبیعه است .

پس در علوم طبیعی که منظور اصلی است، موضوع نظر علت صوری  
 یا صورت است .

مراد بیکن از صورت هر طبع، شرایطی است که به تحقق آنها آن  
 طبع موجود و به فقدان آنها مفقود میگردد، پس، اگر صورت طبایع بر  
 ما معلوم شود، برای ایجاد آن طبایع قادر خواهیم بود، پس، علم عبارتست  
 از شناخت صورت طبایع .

شناخت صور طبایع از این راه دست می دهد که محسوسات و  
 جزئیات را به مشاهده و تجربه درآوریم و برای استخراج قواعد و  
 کلیات جمع آوری مواد نمائیم، اما این جمع مواد و مشاهده و تجربه  
 را سرسری نباید گرفت، و با نهایت دقت و تأمل باید به کار داشت .  
 به نقل و قول و روایت نباید اعتماد کرد، و شخصاً باید به مشاهده و  
 تجربه پرداخت مواد تجربه را فراوان و بسیار متنوع باید نمود . در  
 استخراج کلیات هم شتاب نباید کرد، و مانند قدمای از کلیات ابتدائی  
 نباید یکباره به احکام کلی نهائی پرواز نمود، بلکه کم کم باید پیش  
 رفت، از کلیات ابتدائی کلیات متوسط استخراج باید کرد، که در علم  
 کمال اهمیت را دارند، و پس از آنکه کلیات متوسط به دست آمده اگر

توانستیم به احکام کلیه نهانی هم می‌پردازیم.  
 درموقعی که مشغول تجربه هستیم به حافظه نباید اعتماد کنیم ،  
 و نتایج مشاهدات خود را باید به کاغذ بسپاریم ، ضبط و ثبت نمائیم ،  
 و به ترتیب و تسلسل درآوریم ، و چون موادی که جمع‌آوری می‌شود  
 بسیار و پراکنده خواهد بود ، برای آنها باید جدول‌ها تنظیم کنیم .  
 جدول‌های «تنظیمی» (۱) عبارتند از : جدول «حضور» (۲) و  
 جدول «غیاب» (۳) و جدول «درجات و مقایسه» (۴) .

جدول حضور یعنی، جدولی که در آن کلیه مواردی را ثبت میکنیم  
 که طبع منظور، موجود و حاضر است ، و در جدول غیاب مواردی را  
 ثبت خواهیم کرد که طبع منظور، غایب و مفقود باشد . جدول درجات  
 آنست که ، در آن کمیت ، یعنی افزایش و کاهش طبع منظور را  
 ثبت نمائیم.

پس از آنکه این جدول‌ها به مشاهده و تجربه دقیق گوناگون با  
 استقصای کامل تنظیم شد، از آن روبرو استقراء می‌پردازیم ، یعنی از  
 مواد جزء که جمع‌آوری کرده‌ایم؛ قاعده و دستور (۵) یعنی احکام کلی  
 در می‌آوریم ، و چنانکه گفتیم البته در استقراء دقت و تأمل تمام  
 بکار می‌بریم، مواد را بسیار زیر و روی کنیم ، و مورد رد و قبول و اثبات  
 قرار می‌دهیم آنچه را که به راستی قابل استفاده است (۶) می‌گیریم ،  
 و باقی را دور می‌اندازیم . شتاب و بلند پروازی نمی‌کنیم تا سرانجام  
 احکام کلی جامع و مانع به دست بیاوریم و «صورت» یعنی شرایط لازم  
 ایجاد طبع یا طبایعی را در جسم خاصی معلوم سازیم .

چنانکه پیش از این گفته‌ایم، کتاب احیاء العلوم بیکن ناقص مانده،  
 و حتی ارغنون جدید که يك جزء آن کتاب می‌باشد نیز به انجام نرسیده،  
 ولیکن همین ناقص گنجینه‌ای از نکات و دقائق است که در مسطورات  
 فوق نمونه بسیار مختصری از آن آوردیم ؛ تا اصول تعلیمات فیلسوف

Tables de coordination (۱)

Table d'absence (۳)      Table de présence (۲)

Table de degrés et de comparaison (۴)

Exemples privilégiés (۶)      Axiomes (۵)

## مقام و اهمیت بیکن

حاصل کلام آنکه ، بیکن یکی از مهمترین اشخاصی است که اروپائیان را وارد تجدید علم و حکمت کرده است . هر چند بعضی از معاصران او ( مانند گالیله ) بلکه چند نفر پیش از او ( مانند رجربیکن و اکلم و لئوناردو وینچی ) نیز به این خط افتاده ، و نتایجی هم گرفته بودند . اما فرانسیس بیکن روش تازه را روشن نموده و قواعد و اصول آن را به دست داده است . اهل فضل را از خشکی و جمود و تقید به کتابها و تعلیمات قدیم بیرون آورده ، و علم و حکمت را از حوزه دیانت مسیح بیرون کرده و مستقل ساخته و گفته های پیشینیان را از جهت انداخته است . اگر چه نسبت به ارسطو و افلاطون با وجود کمال اعجاب و اعترافی که به بلندی مقام ایشان دارد ، یک اندازه بی انصافی و زیاده روی کرده است . ولیکن این تفریط برای اصلاح افراطی که آن روزها از پیروی قضا می کرده اند شاید لازم بوده است . در هر حال طالبان علم را متوجه عیبه و نقصهای کارشان نموده و ترغیب و تشجیع کرده که در راه تأسیس علم و معرفت با پای خود گام بردارند ، و بمصای دیگری تکیه نکنند . ضمناً اهمیت تأثیر علم را در بدگانی انسان معلوم ساخته ، و کشفیات و اختراعات جدید را پیش بینی کرده است . از این رو هر چند فرنسیس بیکن خود در علوم و صنایع هیچ کشف و اختراعی ندارد ، او را یکی از بنیادکنندگان علوم جدید که مبنی بر تجربه و مشاهده است می دانند . و با آنکه مذهب فلسفی تأسیس ننموده ، بانی فلسفه «تحقیقی» (۱) می خوانند .

---

(۱) فلسفه تحقیقی اصطلاحی است که برای *Philosophie positive* به نظر ما رسیده است ، یعنی ، فلسفه مبنی بر امور محقق ، و آن فلسفه درمائه نوزدهم تأسیس شده ، ولیکن می توان گفت ، مؤسسان آن پیرو روش بیکن بوده اند .

# فصل نهم

## دکارت

### بخش اول

### زندگی دکارت و مصنفات او

«رنه دکارت» (۱) در «لاهای» (۲) از شهرهای کوچک فرانسه ، در سال ۱۵۹۶ زاده است .

پدرش از قضاة و نجبای متوسط بود ، طبع کنجکاوی و محققى او از زمان کودکی نمایان شد و پدرش او را فیلسوف میخواند ، دوره تحصیل آن زمان را در مدرسه «لافلش» (۳) که «زروئیت» ها (۴) اداره میکردند ، در هشت سال طی کرد . چندی هم به علم حقوق و طب پرداخت و چون به سن بیست رسید ، متوجه به نقص تربیت علمی خویش گردید ، و بنا بر جهانگردی گذاشت حوزه و دوایر سیاسی و نظامی فرانسه در آن هنگام آلوده

---

(۱) René Descartes (۲) La Haye با پایتخت هلاند اشتباه نشود . (۳) La Flèche از شهر های کوچک فرانسه است . (۴) Jésuites یا Compagnie de Jésus خدمتگزاران دیانت مسیحی میباشند که پس از ظهور مذهب پروتستان برای حفظ و تحکیم مذهب کاتولیک جمعیتی تشکیل داده وسیله پیشرفت فارخود را تربیت جوانان و تأسیس مدارس دانسته اند ، و مدرسان و فضلاء آن جمعیت معروف اند .

بدسائس و باطبع سنگین دکلرت ناسازگار بود، پس آهنگ کشورهای دیگر نمود، و داخل در لشکریان رئیس جمهوری هلاند شد، زیرا که آن زمان دولت هالشگر ملی نداشتند، و از همه قبایل و امم، سپاهی و فرمانده به مزدوری می گرفتند. اما منظور دکلرت نه جنگ کردن بود، نه مزد گرفتن، بلکه وسیله سیر و سیاحت می جست چنانکه چندی بعد از هلاند به آلمان رفت.

هنگام توقف در هلاند واقعه کوچکی او را دوباره به تفکرات علمی مشغول کرد یعنی، روزی اعلانی به دیوار دید مشتمل بر طرح يك مسئله ریاضی که بنا به عادت آن زمان در آن سر زمین، فضلا مسائل علمی طرح و اعلان میکردند، تا اهل ذوق بحل آنها بپردازند. دکلرت زبان هلندی درست نمیدانست، از دیگری که مشغول خواندن اعلان بود درخواست کرد مسئله را باو بگوید، آن کس از اهل علم بود و «بکمان» (۱) نام داشت و گفت: میگویم بشرط آنکه اگر مسئله را حل کردی به من بنمائی، دکلرت این کار را نکرد و بکمان که گمان نداشت جوان بر حل مسئله توانا باشد، از استعداد ریاضی او در شگفت آمد، و با او دوست شد و ترغیبش کرد که از اشتغال به علم تن نزند، و دکلرت این پند را پذیرفت؛ تا آنکه شبی از شبهای یائیز (ظاهراً دهم ماه نوامبر ۱۶۱۶) در «نوبورگ» (۲) از شهرهای آلمان در حالی که در کنار آتش تفکر میکرد، روش علمی تازه ای براو مکشوف شد، و همان شب سه مرتبه خواب هائی دید و تعبیر آن ها را چنین کرد؛ که خداوند او را به دنبال کردن آن رشته از تفکرات گمارده است، اما باز سیاحت را رها نکرده، در آلمان و مجارستان و ایتالیا و شاید دانمارک و لهستان گردش نمود، و مدت نه سال بسیر آفاق و انفس اشتغال و با دانشمندان ملاقات و گفتگوها داشت، سرانجام عشق فراوان به کسب معرفت و تحقیقات علمی و میل به پرهیز از معاشرت و مزاحمت مردم، و بیرغبتی به جاه و آوازه، او را بر آن داشت که گوشه نشینی کند، پس هلاند را که برای او کشوری



بیکانه بود ، و میتوانست در آنجا مجرد از روابط و علائق باشد برگزید ، و بیست سال در نقاط مختلف آن دیار زیست کرد . امور مالی خود را در فرانسه به یکی از دوستان وا گذاشت که اداره کند ، و در واقع پیشکار او باشد . برای پیشکاری امور علمی هم یکی از دوستان فرانسوی را اختیار نمود که « مرسن » (۱) نام داشت ، و از فضایی عصر و مانند خود دکارت از تربیت یافتگان مدرسه لافلتی بود ، و نوشت و خواند دکارت با مرسن مهمترین سرچشمه آگاهی براحوال دانشمند و تحقیقات علمی و عقاید فلسفی اومیباشد .

در خلوت انزوای هلاند ، دکارت فارغ از امور زندگانی روزگار را وقف امور علمی کرد . جز با اهل فضل معاشرت ، و غیر از مرسن و معدودی دیگر با کسی مکاتبه نداشت . شبانه روزی ده ساعت میخوابید و هر روز مدتی میان مردم به آزادی گردش میکرد در حالی که کسی او را نمیشناخت که مزاحم او شود . گوشت کم میخورد و شراب کمتر مینوشید ، به کارهای مردم مداخله و بامور سیاسی و دولتی بهیچوجه عنایت نداشت ، تحقیقات علمی او بیشتر به تفکر و تجربه شخصی بود ، نه بخواندن کتاب . و چنانکه خود گفته : " در کتاب جهان مطالعه میکرد ، یعنی سیر و تأمل در آثار طبیعت و چگونگی خلقت می نمود و یکی از دوستانش حکایت کرده است که : روزی بدیدن او رفته بودم ، خواهش کردم کتابخانه خود را به من بنماید ، مرا بیشت عمارت برد ، گوساله ای دیدم پوست کنده و تشریح کرده بود ، گفت : بهترین کتابها که غالباً میخوانم از این نوع است .

پس از آنکه چهار سال در هلاند به امور علمی اشتغال ورزید ، تصنیفی حاضر کرد موسوم به « عالم » (۲) و آن بیانی بود از کلیه خلقت ، و یکی از اصول عقایدی که در آن اظهار نموده حرکت زمین بود ، و میخواست آن تصنیف را بچاپ برساند در آن هنگام غوغای محاکمه گالیله بلند شد ، و خبر رسید که آن دانشمند به سبب اظهار عقیده بحرکت زمین مبعوض اولیای دین شده ، و در محکمه شرع

محکوم گردیده است (سال ۱۶۳۳) دکارت چون ستیزه با اهل دیانت و غوغای مذهبی را خوش نداشت. با تأسف بسیار از نشر کتاب خود منصرف گردید، و چهار سال پس از آن واقعه کتاب دیگر به چاپ رسانید موسوم به «گفتار در روش درست راه بردن عقل و طلب حقیقت در علوم» مذیل به رساله در «مناظر و مرایا و کائنات جو و هندسه» (۱) مندرجات این کتاب همه نتیجه تحقیقات و تفکرات شخصی دکارت بود، و این نخستین کتاب علمی و فلسفی است که بزبان فرانسه نوشته شده، زیرا که پیش از آن در سراسر اروپا فضلا نوشته‌های خود را به زبان لاتین می‌نوشتند، از همین رو تصنیف مزبور در نزد عامه بسیار دلچسب واقع شد. مسائلی که در باب‌های سه گانه آن کتاب بحث شده، سپس موضوع تحقیقات بیشتر گردید، و کم و زیاد بسیار پیدا کرده و تصانیف مکمل تر در آن مباحث نوشته شده که هم اکنون در مدارس متداول است، و بنا بر این آن سه باب که اصل بود کهنه و متروک گردیده و لیکن مقدمه کتاب چون مشتمل بر سرگذشت روحانی دکارت و اصول عقاید فلسفی و بیان روش علمی او می‌باشد، از لحاظ تاریخی به اهمیت و اعتبار خود باقی مانده، و پس از سیصد سال هنوز یکی از مهم‌ترین کتاب‌های علمی فرانسه به شمار میرود و موضوع مباحثه و تحقیق دائمی فضلا و حکما می‌باشد، و نام آن را به اختصار «گفتار در روش» یا تنها «گفتار» می‌گویند، جز اینکه آن رساله چون کتابی مستقل نبوده و دکارت آن را به قصد دیباچه یا مقدمه تصنیف علمی خود نگاشته است، در بیان مطالب غایت ایجاز و اختصار را روا داشته، و غالباً به اشاره گذرانیده است چنانکه بعضی از عبارات نامفهوم و رویهم‌رفته اگر به نظر سطحی نگریسته شود، چندان جلوه نمیکند و برای فهم مطالب آن باید به کتب دیگر او، و حتی نامه‌هایی که به دوستان نوشته و در آن‌ها اقادات علمی کرده مراجعه نمود.

---

**Discours de la méthode Pour bien conduire  
sa raison et chercher la vérité dans les sciences  
divisé en trois traités : la dioptrique, les météores  
et la géométrie**

پس از نشر آن کتاب ، دکارت در ظرف هفت سال دو تصنیف دیگر نیز به چاپ رسانید یکی تنها در مباحث ما بعد الطبیعه موسوم به «تفکرات در فلسفه اولی» (۱) و دیگری در کلیه حکمت الهی و طبیعی موسوم به «اصول فلسفه» (۲) و این جمله در واقع به منزله شرح و تفسیر بخش چهارم و پنجم رساله گفتار می باشد ، و چون فضایل معاصر اعتراضها بر دکارت نموده و بر بعضی از آراء او اشکال کرده بودند ، جواب آنها را هم نوشته دنباله کتاب «تفکرات» قرا به داد .

انتشار این تصانیف آوازه دکارت را بلند کرد ، کم کم فضیلت متوجه شدند و گروهی از اهل ذوق نسبت به او ارادت ورزیدند ، یاد تحقیقات علمی با او مشارکت و دستیاری کردند ، اما آنچه از آن می ترسید و پرهیز داشت نیز واقع گردیده به این معنی که یکی از معتقدان او «رژئوس» (۳) نام که در یکی از دارالعلمهای هلند مدرس بود ، و مخصوصاً از تحقیقات طبی دکارت استفاده کرده بود ، رأیهای او را با ذوق و شوق تمام در ضمن درس بیان می کرد . معلم الهیات همان دارالعلم «وئسیوس» (۴) نام که کشیش و واعظ بود به نام حمایت دین و حکمت ارسطو به مخالفت رژئوس یعنی ، در واقع به معارضه دکارت برخاست ، و هنگامه ای بر پا کرد و موقعی بدست آورده گریبان درید و خاک بر سر نمود ، و علم تکفیر بر افراشت ، رژئوس بیچاره از مدرسی بازماند ، و دکارت بر سر زبانها افتاد ، و متهم شد به این که کارکن فرقه زروئیت است ، تا مذهب پروتستان را خراب کند ، و بعضی دیگر گفتند ؛ برای اثبات وجود صانع دلایل ضعیف می آورد تا بنیاد خدا پرستی را در نزد عوام متزلزل سازد . هیئت مدرسان دانشگاه هم حکم بطلان تعلیمات دکارت را صادر کردند . در این هنگام دید اگر خاموش بماند امر مشتبّه می شود و سخن مدعیان به کرسی می نشیند . دعاوی ایشان را رد کرد ، و سخریه قرارداد ، و وئسیوس دست بر نه داشته به دیوان عدالت دادخواهی

**Méditations touchant la philosophie première (۱)**

**Les principes de la philosophie (۲)**

**Voëtius (۴)      Regius (۳)**

نمود ، و حکم نیایی صادر شد . کم مانده بود دکارت را تبعید کنند و کتابهایش را طعمه آتش سازند ، مطلب را با سفیر فرانسه در میان گذاشت ، و او به رئیس جمهوری متوسل و حکم محکمه توقیف شد ، پس از دو سال دیگری از متعصبان دامن به کمزردگی دکارت را بمنصب پروتستان درآورد ، دانشمند از مباحثه و مناقشه دوری جسته در جواب گفت ، مذهبی را که دایه ام به من آموخته از دست نمی دهم ، و در موقع دیگر گفت ، از مذهب پادشاه نمی خواهم سرپیچی کنم . این امتناع دکارت از پیروی مدعیان ، باز نزدیک بود غوغا بلند کند ، دوبار دست به دامن رئیس جمهوری شدند و از ماجراجوئی جلوگیری کردند .

با آنکه تحقیقات دکارت در مسائل علمی و فلسفی بسیار غامض بود ، چون مطالب را با کمال روشنی ادا می کرد بیشتر مردم می فهمیدند ، و به درك آنها مشتاق می شدند چنانکه ، بسیار کسان به سبب خواندن مصنفات او خواهان علم گردیدند و کتابخانه و آلات و ادوات علمی فراهم کردند ، و مشغول مباحثه شدند ، و با دکارت به مکاتبه پرداختند و او با کمال سادگی و مهربانی و اهتمام جواب سئوالات را می نوشت و از جمله کسانی که در این راه وارد شدند « پرنس الیزابت » ( ۱ ) است که از طرف پدر نواده « فردریک پنجم » ( ۲ ) از پادشاهان آلمان ، و از طرف مادر نواده « جمزاول » ( ۳ ) پادشاه انگلیس بود ، « شاهزاده بانو » کمال سیرت را با جمال صورت جمع کرده ، و با او مکاتبه نمود ، حتی اینکه در کارهای شخصی از او پند می گرفت ، و به دیدار او نیز مایل شد ، و دکارت از حسن توجه پرنس شاد بود ، و کتاب اصول فلسفه را به نام او موشح ساخت و جمال و کمال او را ستود ، با شگفتی از اینکه با این زیبایی و نسب عالی دارای کمالات و اخلاق پسندیده نیز می باشد ، و مراسلات دانشمند با آن شاهزاده مشتمل بر فواید علمی و تحقیقات اخلاقی بسیار است ، و قسمتی از بهترین یادگارهای او می باشد و احوال و صفات شخصی او را نمایان می سازد ، که چه اندازه

Frédéric V (۲) Elisabeth (۱)

Jacques (۳) به انگلیسی James I و به فرانسه

راستی و صمیمیت و مهر و محبت را با مناعت و متانت و استقلال طبع و اعتماد به نفس و اطمینان به روش علمی خویش جمع داشته است. باری گفتگوهای فیلسوف با شاهزاده با نوالیزابت منتهی شده این که دکارت عقاید خود را در احوال نفس برای پرنسس به صورت کتابی درآورد موسوم به «رساله در انفعالات نفسانی» (۱) و آن به زبان فرانسه به چاپ رسید، سپس به لاتین ترجمه شد و آخرین تصنیف مهم دکارت محسوب میشود.

اقامت دکارت در هلاند نزدیک بیست سال بود، و در خلال این مدت سه سفر به پاریس رفت و مورد تکریم ابناء وطن شد، لیکن هیچ گاه اوضاع آن کشور را از جهت آرامی و امنیت با احوال خود سازگار ندیده به هلاند برگشت؛ تا این که ملکه سوئد دختر «گوستاوادلف» (۲) پادشاه نامی آن کشور که «کریستین» (۳) نام داشت، او را به دربار خود دعوت نمود، و او ملکه ای با فضل و کمال بود و مصنفات و بعضی از مراسلات دکارت را دید، و از ارتباط او با پرنسس الیزابت نیز آگاه شد، عوالم همچشمی بر ذوق علمی مزید گردید و یک چند خواست مشکلات فلسفه دکارت را پیش خود حل کند نتوانست. پس به توسط سفیر فرانسه دانشمند را نزد خود مهمان خواند، دکارت را هم جاذبه لطف مصاحبت ملکه با کمال، و شوق دیدن کشور و ملت و دربار تازه و تکمیل سیاحت آفاق و انفس محرک شد، و فایده دیگری نیز در قبول این دعوت تصور نمود، و آن این بود، که در حمایت یکنفر تاجدار از شر رحمتی که از اولیای دین و علمای تنگ نظر و حاسدان دیگر بر خود بینم داشت ایمن شود، چه آن زمان لوئی چهاردهم پادشاه فرانسه صفیر بود، و دربار آن دولت محل دسیسه و خدعه درباریان و مرکز فتنه و فساد شده، و دکارت از بزرگان میهن امید حصول آن مقصود را نداشت. پس در پائیز ۱۶۴۹ به پایتخت سوئد رفت و با ملکه به مباحثه و گفتگوی علمی و فلسفی مشغول شد، اما سرمای آن دیار به مزاج

---

**Traité des Passions de l'Ame (۱)**  
**Christine (۳)      Gustave Adolphe (۲)**

دکارت سازگار نیامد ذات‌الریه گرفت ، و پس از نه روز بیماری در سال ۱۶۵۰ به سن پنجاه و چهار درگذشت .

دکارت جاه و مقام ظاهری و آوازه و نام را سزاوار دلبستگی نمی‌دانست و جز اشتغال به علم و طلب حقیقت چیزی را بر خود روا نمی‌داشت ، از هر چه او را از تحقیق و مطالعه بازمی‌داشت گریزان بود ، و عمر را گرمی‌تر از آن می‌دانست که مصروف نشست و برخاست با ارباب دنیا شود .

بعضی بر دکارت عیب گرفته‌اند که در اظهار عقاید علمی و فلسفی شجاعت نداشته ، و تقیه را که در اظهار حقایق جایز نیست روا داشته است ، ولیکن باید در نظر گرفت که اهتمام و اشتیاق او همه به این بود که بی دغدغه و به فراغ خاطر عمر کوتاه را به کشف حقایق صرف کند ، و در پی آن نبود که از افادات خویش شهرت و اعتبار تحصیل نماید ، و هر چند قدر و منزلت یافتن پیش اهل فهم و دانش را دوست می‌داشت ، معروفیت در نزد عوام در نظرش ناچیز بود چنانکه در یکی از نامه‌های خود می‌گوید : «آنقدر وحشی نیستم که نخواهم اگر از من یاد کنند به خوبی باشد ، اما خوشتر دارم که هیچ از من یاد نکنند ، و از شهرت بیه دارم چه آزادی و آسایش را محدود می‌سازد و من این دو چیز را بسیار خواهانم ، و چنان عزیزمیدارم که ثروت هیچ پادشاه را با آن برابر نمی‌دانم .» و از سخنان بدیع دکارت که احوال روحیه او را به خوبی می‌نماید اینست که پس از بازگشت از سفر آخری پاریس به یکی از دوستان می‌نویسد : «در هر سفر دیدم روزگار با من سازگار نیست و دلشنکی من بیشتر از آنست که هیچکس از من ، به جز دیدن چهره من نمی‌جست ، گوئی طالبان اقامت من در فرانسه مانند مشتاقان دیدن فیل و شیر و پلنگ می‌باشند ؛ از آن جهت که وجودهای نادرند ، نه از سبب سودی که در آنها باشد .» و نیز در نامه دیگر به مناسبت گفتگو از تصنیفی در اخلاق می‌گوید : «ای کاش هیچ نگارش نکرده بودم چه ، می‌بینم آسایش را از من گرفته‌است . آن زمان که از علوم طبیعی می‌نوشتم هزار بلا به سرم آوردند پس چه خواهند کرد روزی که از قدر و قیمت

واقعی حسنات و قبایح بحث کنیم ، یا از احوال روح و علاقهٔ او به بند و چگونگی تکلیف انسانی و لوازم زندگانی دم زنم . همان زمان که برشکاگان رد می‌نوشتیم ، شکاکم خواندند، هنگامی که ابطال انکار صانع می‌کردم ، خداشناسم گفتند . پس اگر در اخلاق وارد شوم، البته مصل و مفسد می‌خواهند دانست . بهتر آنست که به کسب معرفت اکتفا کنیم و از نوشتن و تصنیف دست باز دارم ، و اندیشه‌های خود را ابراز نکنم مگر به کسانی که سمت اختصاص دارند و مصاحبهٔ ایشان مایهٔ آزار نیست . »

## بخش دوم

### مقام علمی و فلسفه دکارت

اگر در مطالب فصول پیش تأمل فرموده باشید؛ برخورد این به این که دانشمندان یونان دوهزار سال پیش از این سر رشته علم و حکمت را به دست آورده و به اندازه قوه و استعداد نظری به ماقبل خود آن را بسط دادند. پس از آنکه

سیادت یونانیها و رومیها در اروپا متزلزل و بر طرف گردید، در آن اقلیم يك چند دانش طلبی بکلی متروک بود. و پس از آنهم که اروپائیان در پی کسب معرفت افتادند معلومات یونانیان را از کتابهای ایشان با واسطه یا بی واسطه، صحیح یا غلط گرفتند، با قید اینکه علم و حکمت را خادم دین مسیح قرار دهند، و آنچه با این مقصود سازگار نباشد مطرود و مردود سازند. به این ترتیب اصول علمی معروف به اسکولاستیک تأسیس و در مدارس و حوزه های علمی اروپا مدار و مبنای تعلیم و تدریس گردید، و در ظرف چندین قرن از آن تجاوز نکردند، بلکه امکان تجاوز به تصورشان نمی آمد و اگر هم فکری پیدا می شد که با تعلیمات اسکولاستیک مخالفت داشت، صاحب آن فکر ملعون و مکفر بود شکنجه و آزار می دید و به زندان می رفت یا اعدام می گردید.

نتیجه اینکه، در آن روزگار از مردمان منسوب به معرفت جماعتی بنا بر مصلحت و اغراض صنفی و شخصی، و گروهی از روی عقیده جاهلانه یا بر سبیل تقلید بر آن بودند که

### جمود در فکر مقدمین

علم و حکمت محدود و محصور است به آنچه قائدان قوم می آموزند و بیرون از آن تعلیمات مجهولی نیست که معلوم شود،



یا اگر هست معلوم شدنی نیست . عقل بشر آنچه در توانائی او است دریافت و استادان فن آن معلومات را در تصانیف خود برای ما ودیعه گذاشته اند ، و تکلیف ما جز این نیست که علوم را از آن تصنیفها یا کتابهایی که آن ها را شرح و توضیح نماید فرا گیریم ، و از خود تصرفی ننمائیم و اگر قوه فکری داریم همواره مصروف ورزیدن همان افکار سازیم ، و هر جا مشکلی پیش آید رجوع کنیم به اینکه پیشینیان چه گفته اند ، و در میان دانشمندان گذشته کسانی که مطابقت و مسلمیت مخصوص داشتند ارسطو و سن طماس بودند ، چنانکه عادت برای جاری شده بود که در مسائلی که محل اختلاف می شد هر گاه حجت قاطع می خواستند بیاورند می گفتند ، « استاد چنین گفته است . » (۱)

شك نیست که نتایجی که پیشینیان از مجاهدات علمی خود حاصل نموده ، و آراء و نظاری که اظهار کرده بودند و شمه ای از آن را در این کتاب باز نمودیم حیرت انگیز است .

و هنوز هم بنای علم و حکمت بر بنیادی  
 است که آن بزرگواران پی افکنده اند ، و  
 قدر و منزلت ایشان نزد ارباب بصیرت  
 بهیچوجه کماست نشده ، بلکه روزافزون  
 است . ولیکن اشتباه متأخرین در این بود که علم را تمام شده  
 می دانستند ، غافل از اینکه علم تمام نصیب هیچکس نشده و نمیشود ،  
 بلکه بشر در هر درجه از فهم و فطانت  
 باشد نسبت معلوماتش به مجهولات ، مانند

**بلندی مقام**

**قدما**

**اشتباه متأخرین**

قطره و دریا است . و انسان هر چه بینا تر شود به نادانی خود بیشتر پی می برد ، چنانکه علم بشری را میتوان فقط آگاهی به مجهولات دانست ، و منتهای شرافت کسانی که عالم و فیلسوف خوانده میشوند آنست که ، ما را به نادانی ما آگاه تر سازند ، یا راهی برای کسب معرفت باز نمایند ، و بلندی قدر افلاطون و ارسطو بهمین است که دریچه ای به جانب معرفت گشوده ، و راهی باز نموده اند ، و خود آن ها

**Magister dixit (۱)**

هم مدعی وصول به علم تمام نبوده و حیثیت و اعتبار خود را در طلب وسلوک در راه کسب معرفت می‌دانستند ، و تکلیف متأخرین تنها این نیست که آنچه را متقدمین گفته‌اند فراگیرند ، و آسوده باشند ، بلکه آیندگان باید راهی را که گذشتگان باز نموده بیمایند ، و درهای بسته دیگر را که در سر راه دارند بکشایند ، شاید روزی کاروان معرفت به سر منزل مقصود رسد و علم بشر به اندازه‌ای که در طاقت او است به کمال نزدیک شود.

باری احوال اهل علم در اروپا در دوره معروف به «عرون وسطی» اجمالاً این بود که ، آراء وافکاری محدود و محصور ، صحیح و غلط از قدما دریافته ، و فکر ایشان در آن دایره تنگ راکد و جامد شده ، غرور و فرض و تعصب و آلاش‌های دیگر نیز بر جهل ایشان مزید گردیده ، و این جمله مانع بود از این که علم و حکمت باز به سیر و سلوک در آید و مانند دوره های نهضت علمی قدیم در شاهراه نشو و ارتقاء قدم زند .

این کیفیت تا مائه هفدهم میلادی دوام داشت ، ولیکن چنان که در فصول پیش بیان کردیم در مائه چهاردهم و پانزدهم و شانزدهم جسته جسته کسانی پیدا شدند که بالنسبه فکر مستقل داشتند ، و از **شروع به نهضت** جاده کوبیده اسکولاستیک منحرف شده به راههای دیگر افتادند ، و معلومات تازه به دست دادند ، ولیکن هر چند بعضی از ایشان مانند کپرنیک و کپلر و گالیله بواسطه اکتشافات علمی خود ، دارای نام و مقام ارجمند گردیده ، و در ردیف مؤسسان علوم جدید و محرک های نهضت علمی اخیر قرار گرفته اند ، با آن که خود سالک مسلک تازه بودند ، راهنمای راه نونشده و انقلابی در افکار نینداخته ، و مخصوصاً در فلسفه که می‌توان آن را اساس علم و کلید در گنج معرفت گفت حجابی ندریده و روزنه‌ای باز نکرده بودند .

\*\*\*

نخستین کسی که بزپیکر جهل «علم نمای» اسکولاستیک زخم کاری زد ، فرنسیس بیکن انگلیسی بود که اجمالی از تحقیقات او را

بیان کردیم ، اما در کار این دانشمندان با بلندی مقامی که دارد ،  
نقصهائی بود . از این جهت که عنایت

### نقصهای

خود را بیشتر معطوف علوم طبیعی ساخت

### کار بیکن

و توجه با اهمیت روش استقراء و تجربه  
و مشاهده او را از اعتنا به قوه تفکر

بازداشت . علاوه بر این همت خود را مقصور به تخریب بنای پیشینیان  
و منحرف ساختن اذهان از شیوه قدما و التفات به اسلوب تازه گردانید ،  
ولی خود به کشف جدید یا تأسیس فلسفه ای بدیع موفق نیامد .

باین ملاحظات مقام دکارت دانشمند فرانسوی در احیا و  
تجدید علم و حکمت برتر از بیکن می باشد و بلندی مرتبه او میان  
اروپائیان محل اتفاق است ، و تقریباً هیچکس شبهه نمی کند ، که  
در تاریخ معارف قرون اخیر می توان برای این دانشمند مقامی نظیر  
بزرگترین حکمای سلف قائل شد .

نتایج و آثار وجود دکارت را می توان به عنوان درآورد ،  
نخست چگونگی سلوک و روش و اسلوبی که در کسب معرفت اختیار  
کرده ، یعنی راه تازه ای که برای طلب علم باز نموده است . دوم ،  
اکتشافاتی که در نتیجه سلوک در آن

### آثار وجود

روش نصیب او شده و تکمیلاتی که در

### دکارت

علوم نموده ، و انقلابی که در ریاضیات و

طبیعیات آورده است . سوم ، آرائی که

در فلسفه اولی اظهار داشته و حکمتی که تأسیس کرده است ، و اینک  
ماهرسه فقره را به طور خلاصه و اجمال بیان خواهیم نمود .

## ۱- روش دکارت در تحصیل علم

دکارت در بخش نخستین از رساله گفتار اظهار می دارد که  
از کودکی بتحصیل علم و ادب پرداخته ، و بانهایت شوق و ذوق آنچه  
از علوم و فنون که در عصر او متداول  
بود آموخته ، و در صف فضلا قرار گرفته ،  
ولیکن چون درست تأمل نموده از آن  
جمله چیزی که طبع او را قانع کند

### پی بردن

### به نادانی

بدستی نیامده ، و برخورد است به این که آموخته ها همه یا غلط است یا بی حاصل ؛ و معلومات مكتسب ، گذشته از ریاضیات هیچیک یقینی و مبرهن نیست ، بلکه تخمینی و احتمالی است . و اعتقاد به آن ها مبنی بر حسن ظن و اعتماد به دیگران و پیشینیان است ، و آنچه هم مانند ریاضیات مبرهن و یقینی است چیز قابل یی نیست و نتیجه ای از آن عاید نمی شود .

پس نخستین هردکارت این بود ، که در زمان غرور جوانی با آنکه در ردیف دانشمندان واقع شد ، بی به نادانی خود برد و اذعان نمود و بیهودگی و ناقابلی و غلط و غیر یقینی بودن علم و حکمت عصر خود را دریافت ، و بر آن شد که به قوه شخصی خویش طلب علم نماید . به عبارت دیگر ، علم را از سرنو بسازد ، و رساله گفتار ، تقریباً سراسر بیان کوششی است که در این راه نموده است .

ضمناً برمی آید که دکارت برای کسب دانش روش مخصوصی

اختیار کرده ، و بهره ها از آن برده ، و معتقد است که انسان بر تحصیل علم یعنی ، فهم حقیقت خلقت و معلوم ساختن مجهولات ، توانائی دارد و افراد بشر چون همه انسانند ،

همه قوه تعقل را که وسیله کسب علم است

**اهمیت روش در**

یکسان دارند ، ولیکن همه آن قوه را

**کسب علم**

یکسان بکار نمی برند ، چه روش راه بردن

عقل در وصول به دانش اهمیت بسیار دارد ، و آنها که به علم نمی رسند یا گمراه می شوند ، از آنست که از راه راست نمی روند یا از یک اسلوب و آئین پیروی ننموده بی رويه کاری کنند ، و بنا بر این اگر هم معلوماتی بدست آورند بر سبیل تصادف و غیر مرتبط به یکدیگر و بی بنیاد است . از این رو برمی آید که وسیله حتمی کسب علم ، روش صحیح است . و او این روش را پیدا کرده است .

پیشینیان و مخصوصاً اصحاب اسکولاستیک گذشته از اینکه علمشان منحصر در اخذ گفته های دیگران بود ، و تحصیل معرفت را عبارت از تعلم کتب می دانستند ، وسیله کسب علم را منطق ، یعنی فن

## بی‌حاصلی منطق

برهان یافته بودند ، و حال آنکه قواعد

منطق با همه درستی و استواری ، مجهولی

را معلوم نمی‌کند و فایده حقیقی آن همانا دانستن اصطلاحات و دارا شدن قوه تفهیم و بیان است . زیرا که برهان ، استخراج نتیجه است از مقدمات ، پس ، هرگاه مقدمات معلوم نباشد ، نتیجه نخواهد بود و تنها با قواعد منطقی ، معلومی نمی‌توان بدست آورد ، و اگر مقدمات درست در دست باشد ، نتیجه خود حاصل است . عقل سلیم انسان به فطرت خود قواعد منطقی را بکار می‌برد و به این همه بحث و جدال منطقیان حاجت ندارد و اگر مقدماتی که در دست است غلط باشد ، نتیجه هم البته غلط خواهد بود ، و بجای معرفت ضلالت حاصل خواهد شد ، و از همین روستا لبان علم با آنکه قواعد منطق را بخوبی می‌دانستند خطا بسیار کرده‌اند .

دکارت در بیان روش خود ، همچنین فرنیسیس بیکن در تأسیس ارغنون جدید ، عنوانشان این است ، که منطق تازه‌ای وضع کرده‌اند ، ولیکن نباید این مدعا را به این معنی گرفت که اصول ارغنون باطل شده ، زیرا که آن اصول علم به چگونگی استدلال و احتجاج و اقامه برهان است ، و بی عیب و نقص می‌باشد و باطل شدنی نیست ، چنانکه امروز هم چون می‌خواهند قواعد قیاس را بدست آورند ، بهمان اصول می‌گیرانند ، ولیکن دانشمندان انگلیسی و حکیم فرانسوی کوشیده‌اند تا پدیدار سازند که منطق ارسطو وسیله کشف مجهولات نیست ، و اهمیتی را که اهل اسکولاستیک به آن می‌دادند ، نشاید که قسمت بزرگتر اوقات خود را در راه معرفت مصروف آن سازند ، بلکه باید دستور و اصولی بدست آورد که به آن وسیله کشف مجهولات میسر شود . دستور بیکن که پیش از این خلاصه کردیم ، تقریباً منحصر « به تجربه و مشاهده بود ، روش دکارت بیشتر مبتنی است بر « کاربرد قوه فکری و نظر ، در واقع این دو دستور مکمل یکدیگر می‌باشند و با هم منافات ندارند ، و محققان مغرب زمین در ظرف سیصد سال گذشته به آن اصول و قواعد گرویدند ، و رسیدند به آنجا که



از آنجا که دکارت علم را فقط به معلوماتی اطلاق می‌کند که کاملاً مبرهن و یقینی بوده ، و جای شك و شبهه نسبت به آنها در ذهن باقی نباشد (۲) ریاضیات را نمونه و

فرد کامل علم می‌دانند ، و معتقد است که ،  
**درستی روش ریاضیات**

برای کشف مجهولات باید بهمان راهی که ریاضیون پیش می‌روند . کار کرد ، و به ملاحظه اینکه علم جز حاصل عقل چیزی نیست ، پس همچنانکه عقل انسان یکی است ، علم هم یکی بیش نیست . یعنی ، علوم مختلف همه بهم مربوط و از سنخ واحدند ، و شخص عالم باید جامع همه باشد و می‌تواند باشد ، و بنابر اینکه علم در واقع یکی است ، پس راه کسب آن هم یکی است . یعنی همان

**علم یکی است**

روش ریاضی . و باین مناسبت دکارت تأسیس علم واحد ، یعنی علم کل را در نظر داشت و به دلیل مذکور آن را بعضی اوقات «ریاضیات عمومی» (۳) خوانده است . ولی فرض از این عنوان آن نیست که علم را منحصر به ریاضیات کند ، بلکه این منظور را دارد

**ریاضیات عمومی و علم کل**

(۱) منطق در نزد اروپائیان امروز بر دو قسم است ، نخست همان منطق ارسطو است که حشو و زواید آن را حذف کرده و ساده و مختصر نموده‌اند ، و منطق «صوری» نامیده‌اند (Logique formelle) دیگر روش وقواعد و اصولی که برای کسب علوم از زمان بیکن و دکارت به دست آمده و تکمیل شده و اهمیت آن در نزد اروپائیان بیش از منطق ارسطو است ، و آن را منطق «عملی» یا «علم بطرق عملی» می‌خوانند ، (Méthodologie)

(۲) از اینقرار تاریخ و سیاسیات و اجتماعات در نظر دکارت علم نیستند و مورد توجه او نمی‌باشند در واقع همان ریاضیات و طبیعیات و الهیات را علم می‌دانند .

**Mathématique universelle (۳)**

که همه علوم را به اصول ریاضی باید دنبال کرد، یا به عبارت دیگر موضوعات علمی اموری است از هر قبیل که با اصول ریاضی در آید و نسبت به آنها ترتیب و اندازه ملحوظ شود، یعنی پس و پیش و کم و بیش داشته باشد. بعبارت دیگر، تا زمان دکارت هرچه در امور طبیعی تحقیق می کردند، همه گفتگو در کیفیت و چگونگی عوارض وجود بود، دکارت بنا بر این گذاشت که، در آن امور هم تحقیق از کمیت و اندازه بشود، و باین اعتبار است که علوم طبیعی هم تابع قواعد ریاضی می شود و علم کل یا وحدت علم صورت می پذیرد، و از زمان دکارت به بعد آن روش در علوم طبیعی باقی مانده، و این قرة انقلاب بزرگی است که در علم واقع شده، و یکی از نتایج و تأثیرات مهم وجود دکارت می باشد. کسانی که به علوم طبیعی جدید آشنا هستند، این نکته را با آسانی در می یابند.

در اسلوب عملیات ریاضی، دکارت طریقه تحلیل را پسندیده است که پیشینیان در هندسه به کار می بردند و متأخرین در حساب نیز معمول ساختند؛ و جبر و مقابله نامیدند. و آن شیوه تحلیل چنان است، که چون درستی قضیه را

بخواهند اثبات کنند، در آغاز آن را ثابت فرض می نمایند و نتایجی را که از آن گرفته می شود به نظری آورند، و قدم به قدم از یک نتیجه به نتیجه دیگر پیش می روند، پس اگر نتیجه آخری درست آمد، حکم می کنند که قضیه ثابت است، و همچنین هر گاه بخواهند قضیه را حل کنند و مجهولی را معلوم سازند، نخست آن را حل شده می انگارند، و نتیجه را ملاحظه می کنند و کم کم پیش می روند تا به معلوم برسند، پس اگر آن درست بود مسئله حل شده است، به عبارت دیگر، شیوه تحلیل آنست که قضیه پیچیده مشکل را برگردانند به قضیه ساده تر و آسان تر و در این روش مداومت کنند تا برسند به قضیه ای که بکلی روشن و معلوم باشد، و مسئله را حل نماید، و اگر به ریاضیات آشنا باشید، این اشاره را به خوبی درک فرموده و بر خواهید خورد به اینکه جبر و مقابله بر همین بنیاد گذاشته شده است.

دکارت پیش از نوشتن رساله گفتار می خواسته است روش خود را

در رساله خاصی موسوم به «قواعد دارم عقل» (۱) در ضمن سی و شش قاعده بیان کند، و مقداری از آن را نگاشته که  
 هم اکنون مورد استفاده می باشد، ولیکن  
 بعدها از آن منصرف شده و معتقد گردیده  
 است که آن روش تعلیم کردنی نیست، و

### قواعد روش دکارت

تنها به عمل و ورزش ذهن باید آموخته شود، پس در بخش دوم رساله  
 «گفتار» اصول و اساس روش خود را به چهار قاعده در آورده که  
 بسیار مجمل است و بی شرح و بیان به درستی مفهوم نمی شود.

قاعده نخستین آنست که، «هیچ چیز را حقیقت ندانم، مگر  
 اینکه بر من بدیهی باشد. و در تصدیقات خود از شتابزدگی و سبق ذهن  
 و تمایل بپرهیزم، و نپذیرم مگر آن را که چنان روشن و متمایز باشد  
 که هیچگونه شك و شبهه در آن نماند».

این قاعده چندین نکته را متضمن است، نخست اینکه: بهر آری  
 دیگران نباید اعتماد کرد، و هیچ گفته ای را نباید حجت دانست، و  
 هر مطلب را باید به عقل خود سنجید.  
 امروز کسی که اوضاع علمی قرون وسطی

### استقلال فکر

و آغاز عصر جدید را در نظر ندارد، این سخن را مبتذل می پندارد،  
 ولیکن باید بیاد آورد که بهمین حرف ریشه اسکولاستیک کنده شده و  
 عقل نوع بشر آزاد گردیده است.

نکته دیگر اینکه آزادی عقل انسان تنها در مقابل اشخاصی  
 که آرا و احکامشان حجت شده کافی نیست، بلکه هر کس در جستجوی  
 معرفت از خود نیز باید بترسد، یعنی: مراقب باشد که عقلش اسیر  
 نفس نشود، زیرا که سبق ذهن و تمایل  
 و هواهای نفسانی غالباً عقل را در رد و

### عدم تمایل

قبول به خطا می اندازد و مانع میشود که مطالب را به درستی بسنجد.  
 و در آن صورت از روی شتابزدگی به نفی و اثبات می پردازد و به  
 کمراهی می رود.

اما نکته اساسی این قاعده آنست که دکارت معلوم واقعی آن را



می‌داند که در نزد عقل بدیهی باشد ، و در این مقام اصطلاحی اختیار کرده است که می‌توان آن را «وجدان» یا «کشف» یا «شهود» (۱) گفت و می‌گوید ، معلوم را عقل باید به شهود دریابد علم (ضروری) یعنی ، همچنانکه چشم چیزها را می‌بیند، عقل هم معلومات را وجدان نماید ، و آنچه در عالم معتبر است «شهود عقل» است نه «ادراک حسی و وهمی» زیرا که حس خطا می‌کند ، اما آنچه عقل به شهود دریافت و برای او بدیهی‌شد. یعنی درست است . وجدان امری است فطری و طبیعی که بی احتیاج به تفکر و استدلال درک حقایق می‌نماید چنانکه عقل هر کس به شهود و وجدان بالبداهه حکم به وجود خویش می‌کند، یا ادراک می‌نماید که مثلث سه زاویه دارد ، و کره بیش از یک سطح ندارد ، و دو چیز مساوی به یک چیز ، متساوی هستند .

اموری که عقل آنها را به بداهت و شهود و وجدان درمی‌یابد «بساطه» (۲) اند یعنی ، اموری که بسیار ساده و روشن و متمایز باشند «اولیات» و ذهن نتواند از آنها امور روشن‌تر و متمایز تر استخراج کند،

مانند ، شکل و حرکت و ابعاد، یعنی عرض  
**امور بسیطه**  
 و طول و عمق (مثالها از امور مادی صرف)

و دانائی و نادانائی و یقین و شک ( امور عقلی صرف ) و وجود و مدت و وحدت ( از امور مشترك میان مادی و عقلی ) و غیر آنها، و ادراک عقل نسبت به این قبیل اموری یقینی و درست است ، و خطا برای ذهن دست نمی‌دهد مگر هنگامی که می‌خواهد به نفی یا اثبات حکمی و تصدیقی بکند ، که در آن صورت سبق ذهن و تمایل و شتابزدگی مایه گمراهی می‌شود ، زیرا که حکم و تصدیق امری است ارادی و بنا بر این احوال اخلاقی در آن مداخلت دارد ، و اختیار را کاملاً به عقل و انمی‌گذارد. در اینجا مشکلی پیش می‌آید ، که اگر علم را منحصر به اولیات و معلومات بدیهی و علوم متعارفه کنیم ( یا طبایع بسیط و امور مطلق ) که انسان نسبت به آنها علم بی‌واسطه دارد ، و به شهود و وجدان

(۱) Intuition (۲) گاهی اوقات هم بساطت را امور مطلق می‌خوانند ( Les absolus ) و مرکبات را امور نسبی ( Les relatifs )

درمی یابد در آن صورت دائره معرفت ما بسیار محدود خواهد بود ،  
 زیرا بساطت در جنب مرکبات ، و امور مطلق در جنب امور نسبی ، بسیار  
 محدودند و اگر بنا بر این باشد ، مجهولات را چگونه معلوم خواهیم  
 کرد ؟ و معلوم چگونه خواهیم ساخت ؟

حل این مشکل از قاعده دوم شروع می شود که می گوید ، « هر يك

از مشکلاتی که به مطالعه در آورم تا  
**قاعده تحلیل**

می توانم و به اندازه ای که برای تسهیل  
 حل آن لازم است تقسیم به اجزاء نمایم. » و این همان « عمل تحلیل » (۱)

است که پیش بیان کردیم . به عبارت دیگر ، چون مجهول البته امری

مرکب و متقد است پس برای معلوم کردنش آن را به قدری تجزیه

کنیم تا به جزء بسیط ساده که معلوم است برسیم و گره را بگشائیم.

پس از آنکه مبادی و اجزاء بسیط يك مسئله مرکب را استخراج

نمودیم ، میرویم بر سر این مسئله مبتلا به های ما چگونه از آن مبادی

و بساطت مرکب شده است ، و به این روش حقیقت مسئله مشکوف خواهد

شد ، یعنی ، پس از تجزیه و تحلیل به  
**قاعده ترکیب**

« ترکیب » (۲) می پردازیم و این عمل

همانست که در قاعده سوم به این عبارت ادا کرده است که ، « افکار

خوش را به ترتیب جاری سازم ، و از ساده ترین چیز ها که علم به

آنها آسان باشد آغاز کرده ، کم کم به معرفت مرکبات برسم ، و حتی

برای اموری که ظعماً تقدم و تاخر ندارد ترتب فرض کنم . »

در این قسمت نکته ای را که مخصوصاً سفارش می کند ، رعایت

ترتیب است در سیر دادن ذهن ، از امر بسیط معلوم به امر مرکب

مجهول ، یعنی ، از بسیط مطلق باید رفت به بسیط نسبی ، که فی الجمله

مرکب باشد ، و از نسبی به نسبی تر و بر  
**رعایت ترکیب**

همین قیاس تا برسیم به مرکب تام که

مجهول و مطلوب است ، و اگر غیر از این کنند چنانست که از پای عمارت

بنیوانند بنویسند وسیله نردبان به فراز بام روند .

synthèse (۲)

Analyse (۱)

این عمل را دکارت «استنتاج» (۱) نامیده و آن را وسیله رسیدن به علم مرکبات دانسته و تصریح کرده است که انسان تنها دو

راه برای حصول یقین دارد؛ نخست شهود  
**استنتاج مرکبات** یا وجدان نسبت به بسائط مطلق، و

قضایائی که نزدیک به آنها باشد، دوم، استنتاج نسبت به امور و قضایای مرکب بعید، و به این وسیله دوم وقتی یقین دست میدهد که بدستور فوق عمل شود، یعنی نخست اجزای بسیط استخراج شده باشد، سپس از آن بسائط به ترتیب و تدریج قضایای مرکب بعید را استنتاج نمایند، چنانکه حلقه زنجیر را یکان یکان به شهود و عیان می توان دید و پیوستگی یکی را به دیگری سنجید، و در این صورت نسبت به سراسر زنجیر و پیوستگی آن اطمینان حاصل خواهد بود، اگر چه در یک نظر شخص نتواند پیوستگی همه حلقه ها را به یکدیگر مشاهده نماید. بالاخره کمال و تمامیت حصول نتیجه به آنست که خواه در تحلیل و خواه در ترکیب جميع مراحل امر را ببینایند و استقضا به عمل آورند؛ و گرنه رشته استنتاج گسیخته می شود و چنانکه در زنجیر اگر یک حلقه گسست پیوستگی محال خواهد بود؛ در کشف مجهول هم اگر جزئی از اجزاء مهمل ماند و در مرحله ای از مراحل طفره واقع شد، مطلوب از دست می رود و نتیجه عاید نمی گردد، و این تکمیل مرام را در قاعده چهارم نموده که گفته است، «در هر مقام شماره» (۲) امور و استقضا را چنان کامل نمایم و باز دید مسائل را به اندازه ای کلی سازم

### قاعده استقضا

که مطمئن باشم چیزی فروگذار نشده است.

بیان فوق در قواعد طریقه دکارت سر رشته مطلب را به دست خوانندگان می دهد، و هر گاه بخواهند بیشتر به حقیقت برسند باید کلیه مصنفات و نوشته های آن دانشمند را مطالعه فرمایند، و یک

---

(۱) **Déduction** امروز این لفظ را به معنی قیاس منطقی

استعمال می کنند، که با مراد دکارت متفاوت است و ما برای احتراز از اشتباه استنتاج ترجمه کردیم. (۲) **Enumération** که آن را

استقراء (**induction**) هم نامیده است ولیکن نه این استقراء و نه استنتاج به اصطلاح عامه حکما استعمال نشده و نباید اشتباه کرد.

اندازه آشنائی به علوم ریاضی هم ضرورت دارد .

در روش دکارت نقصهایی هم دیده می شود و خرده ها بر او گرفته اند که از این پس به آنها اشاره خواهیم کرد ، ولیکن شك نیست که به واسطه این روش دکارت دروازه بزرگی برای علم گشوده و دانش طلبان را رهبری به سزا نموده است ، مخصوصاً از دو جهت ؛ یکی اینکه متوجه کرده که منطق وسیله کشف معلومات نیست ، و برای معلوم کردن مجهولات روش دیگر لازم است . دیگر اصرار و تأکید که همواره داشته است به اینکه هر کس باید خود به حقیقت برخورد و اکتفا به اخذ وضبط گفته های دیگران نکند ، و به تکرار عبارات قالبی که زبان می گوید دل نمی فهمد قانع نشود که آن شیوه ثمری ندارد ، جز اینکه عقل را در چهارچوب خشک گذاشته و از کار بازمی دارد ، و معرفت بافی آنان که پیرو این راهند مانند شعر گفتن کسانی است که طبع شعر ندارند و می خواهند از روی قواعد عروض و بیان و بدیع شاعری کنند و تصریح می کند ، اگر کسی تمام قضایا و مسائل علم ریاضی را بیاموزد در صورتی که خود سر رشته حل مسائل را به دست نیاورده باشد ، ریاضی دان نخواهد بود و نیز اگر همه تحقیقات افلاطون و ارسطو را فراگیرد ، مادام که خود متصرف در تشخیص حقایق نشده « نه محقق بوده نه دانشمند » .

## ۴- اکتشافات علمی دکارت و نتایجی که از روش تازه خود گرفته است

از آنچه گفتیم روشن شد که ، قریحه دکارت قریحه ریاضی بوده و در این رشته استعداد مخصوص داشته است و بهترین آثار علمی او که کهنه و متروک نشده همان تعمیم روش ریاضی است در طبیعیات ، و ترقیاتی که به خود علوم ریاضی داده است .

توضیح آن که در زمان دکارت اساس علوم ریاضی مخصوصاً در قسمت حساب و هندسه همان بود که یونانیها بنیاد نهاده بودند ، بامضی تصرفات و تکمیلاتی که فضایی دوره اسلامی در آن به عمل آورده و باره ای ترقیات که در مائه شانزدهم میلادی به دستیاری اشخاصی که

بعضی از ایشان را پیش از این نام برده ایم (۱) حاصل شده بود، روی-  
همرفته می توان گفت : در حساب و هندسه نسبت به آنچه اقلیدس و  
استادان دیگر یونانی به یادگار گذاشته بودند ابداعی نشده و انقلابی  
روی ننموده بود .

دکارت در دنباله روش علمی خود که مبنی بر تحلیل هندسی قدما  
و جبر و مقابله متأخرین بود کامیاب شد ؛ که باب جدید در ریاضیات  
باز کند ، و علمی را که امروز موسوم به

### اختراع هندسه

#### تحلیلی

«هندسه تحلیلی» (۲) است اختراع نمود،  
و این فقره یکی از مسرّاحل مهم ترقی  
ریاضیات و تقریباً دارای همان اهمیت  
اکتشافات فیثاغورس و ارشمیدس می باشد .

کسانی که به علوم ریاضی آشنا هستند می دانند که اساس هندسه  
تحلیلی بر اینست که مسائل هندسی را از راه جبر و مقابله حل نمایند،  
یعنی : به جای آنکه خطوط و اشکال بسازند و قوای ذهن را مصروف  
تخیل و تفکر در آنها کنند ، دستورها (۳) و معادلات جبری را بجای  
آنها قرار داده و به عملیات جبری مسائل هندسی را حل و مجهولات  
را معلوم ، و قضایا را اثبات نمایند . بواسطه این اختراع ، دکارت  
اشکال را که از مقوله «کیف» اند به مقادیر تبدیل کرده است که از  
مقوله «کم» می باشند، و از طرف دیگر ترتیبی اختیار کرده که نسبت  
و تناسب و مقادیر و عملیاتی که در آنها می شود به خطوط نمودار  
گردد ، یعنی : کم منفصل به کم متصل نموده شود ، و این جمله مایه  
آسانی بسیار شده و به علمای ریاضی بر کشف و حل مسائل قدرتی  
تمام بخشیده ، و کلید اختراع شعب دیگر از علوم ریاضی گردیده  
است مانند حساب «فاضله و جامعه» (۴) که «لایبنیتس» (۵) و «نیوتن»  
(۶) آن را اختراع نموده و وسعت دامنه ریاضی را به پهنای فلک

(۱) رجوع کنید به صفحه ۱۰۶ و ۱۰۷

Formules (۳) Géométrie analytique (۲)

Calcul différentiel et intégral (۴)

Newton (۶) Leibniz (۵)

رسانیده اند .

هندسه تحلیلی اختراعی دکارت اگر چه به يك اعتبار تکمیل و تسهیل هندسه است ؛ به اعتبار دیگر ؛ می توان آن را تکمیل جبر و مقابله دانست ، ولیکن گذشته از این اختراع در اصل جبر و مقابله هم دکارت تصرفات و تکمیلاتی نموده است ، مانند : آسان کردن حل معادلات درجه سوم و

### تکمیل جبر و مقابله

چهارم ، و مخصوصاً ترتیب استعمال حروف و علامات :- رای نمودن مقادیر و عملیاتی که در آنها باید واقع شود ، چنانکه بنابر این گذاشته بود که معلومات را به حروف کوچک و مجهولات را بحروف بزرگ ( ۱ ) بنماید ( امروز معلومات را بحروف اول الفباء و مجهولات را به حروف آخر می نمایند ) و اینکه اکنون معمول است ، قوای اعداد را به رقمهای کوچک مینمایند که بالای عدد و طرف راست گذاشته می شود و به فرانسه « اکسپوزان » ، ( ۲ ) می گویند و ما نماینده می خوانیم ، از ابداعات دکارت است . و کسانی که از رموز علوم ریاضی آگاه اند اهمیت این اختراعات را می دانند و متوجه هستند که چه اندازه کار را آسان کرده است .

از بیاناتی که کردیم برای خوانندگان تصور اجمالی از هنرمندی دکارت و نظر بلند او در ریاضیات حاصل می شود ، و بیش ازین در این مبحث سخن را دراز نمی کنیم ، کسانی که به ریاضیات آشنا هستند مطلب را در می یابند ، و اگر آشنا نباشند درازی سخن ما جز ملالت خاطر ثمری نخواهد بخشید .

اما در طبیعیات آرا و افکار دکارت بیشتر جنبه فلسفی دارد ، و مناسب تر آنست که در ضمن بیان فلسفه او مذکور شود . و بیکن اکتشافات او در مبحث نور و مناظر و مرایا دارای برجستگی مخصوص است ، و تحقیقاتی که در انعکاس و انکسار نور و چگونگی ابصار و بیان حدوث قوس

### اکتشافات در طبیعیات

---

Exposant (۲) Lettres majuscules et minuscules (۱)

و قزح وقواعد ترائی و ترکیب بلورهای عدسی برای ساختن دوربین و مانند آنها - نموده ، در ترقی علوم طبیعی و خالت تام داشته است ، و آنچه از آن تحقیقات درست تر است راجع به انکسار نور است در عبور اجسام مختلف . و هم اکنون قاعده‌ای که دکارت در این خصوص کشف کرده به اعتبار خود باقی است ( قاعده نسبت جیب زاویه تابش و انکسار ) و تحقیقات فوق را هم آن دانشمند بنابر همان قوه ریاضی و بر طبق روش مخصوص خود به عمل آورده است .

با وجود استمداد فوق الماده دکارت در حل مسائل ریاضی و اعتقادی که به استواری و درستی ریاضیات داشته است این فن را معتقد قرار نداده و فقط راه وصول به علم دانسته است و پس از ابتدائی که در جبر و مقابله و هندسه نموده و تحقیقاتی که در مناظر و مریا به عمل آورده و قسمت مهم آنها را در نخستین تصنیف معروف خود و گنه مصدر به رساله گفتار می باشد ثبت کرده است ، ریاضیات را رها نموده و به تحقیقات دیگر پرداخته است زیرا بر خلاف پیشینیان که از علم فایده دنیوی نمی خواستند ، دکارت نیز مانند بیکن معتقد بوده است که باید از علم برای بهبودی زندگانی

استفاده از علم	نوع بشر استفاده کرد و خصوصاً به علم
برای کار دنیا	طب امیدواری بسیاری داشته است که
	به آن واسطه موجبات تندرستی و دزازی

سر فراهم نمود و به این منظور در سالهای آخر زندگانی بیشتر به تشریح بدن و چگونگی اعمال و وظائف اعضا مشغول بود و در این مسائل هم تحقیقات نیکو نمود ولیکن روزگار به او چندان امان نداد که آنها را تکمیل کند و کوشش دیگران خواه از معاصرین دکارت یا متأخرین چنان بر نتایج افکار او برتری یافته است که در اینجا حاجت به بیان تحقیقات او نداریم ، هر چند در ضمن فلسفه دکلیات در کلیات آن مسائل اشاراتی خواهیم کرد .

### ۳- فلسفه دکارت در الهیات و طبیعیات

کامیابی که دکارت در اکتشافات علمی حاصل نموده و به اجمال بیان کردیم همه در روزگار جوانی و از سن بیست تا سی دست داده

بود ولیکن چنانکه پیش از این اشاره کرده ایم همت بلند او به آن نتایج قانع نمی شد و همواره در فکر تأسیس فلسفه و حکمتی بدیع و به عبارت دیگر ، علم کل بود ، زیرا او نیز مانند قنما نظر داشت به این که حکمت باید جمع معلومات و بیان کلی عالم خلقت باشد ، چنان که در بعضی از نوشته های خود می گوید فلسفه یعنی خردمندی ، و خردمندی گذشته از حزم و عقل عبارتست ، از معرفت کل آنچه انسان می تواند بداند ، خواه برای پیشرفت کار زندگانی باشد خواه برای حفظ تندرستی ، یا اختراع فنون و در جای دیگر می گوید : فلسفه حقیقی جزء

### حکمت چیست

اولش مابعد الطبیعه است ، و جزء دومش طبیعی بنا بر این ، فلسفه درختی است که ریشه اش مابعد الطبیعه و تنه اش طبیعی است ، و شاخه هائی که از این تنه برمی آید علوم دیگر می باشند که عمده آن ها «طب» و «اخلاق» و «علم الحیل» (۱) است و نظر به همین عقیده برخلاف ارسطو و پیروان او که از طبیعت ابتدا کرده به مابعد الطبیعه منتهی می شدند ، دکارت در فلسفه از مابعد الطبیعه آغاز کرده به طبیعت می رسد به عبارت دیگر ، آن ها از ظاهر به باطن پی می بردند ، دکارت از باطن پی به ظاهر برده است .

این مرد هوشمند متوجه بوده است که در عین جوانی شخصی هر اندازه با قریحه و استعداد باشد ، برای تأسیس حکمت آماده نیست بنا بر این پس از یافتن روش علمی و اکتشافاتی که در علوم نمود ، چند سالی باز بسیر آفاق و انفس پرداخته و در کار جهان تجربه حاصل کرد ، و یک چند در هلند گوشه انزوا گرفت ؛ آنکاه بنای نوشتن و تصنیف و چاپ و نشر معلومات و مباحثه قلمی با فضیله عصر خود گذاشت ، فلسفه اواز مجموع آن تصانیف و نوشته باید استنباط شود . بنا بر آنچه پیش گفتیم ، تحقیقات ، فلسفی دکارت شامل دو قسمت است مابعد الطبیعه (الهیات) و طبیعت . آنچه راجع به مابعد الطبیعه



## ما بعد الطبیعه

### وطبیعت

است در بخش چهارم «گفتاره» و رساله  
«تفکرات» و بخش اول رساله «اصول  
فلسفه» بیان کرده است، و تحقیقات  
راجع به طبیعت را در رساله های چند

قید نموده، و ما حاصل آن ها را در بخش دوم و سوم و چهارم رساله  
«اصول فلسفه» مندرج ساخته است.

## الهیات

دکارت همچنان که در روش کسب علم، جاده کوبیده پیشینیان را  
رها کرده، راه تازه در پیش گرفت، نسبت بخود علم نیز همین شیوه  
را اختیار کرد. یعنی، آنچه را از پدر و مادر و مردم و استاد و معلم  
و کتاب آموخته بود، نیست انگاشت؛ بساط کهنه را برچید، و طرح  
نو در انداخت؛ پس بنا بر این گذاشت، که جمیع محسوسات و معقولات  
و منقولات را که در خزینه خاطر دارد، مورد شک و تردید قرار دهد  
نه به قصد این که مشرب شکاکن اختیار کند که علم را برای انسان  
غیر ممکن می دانند؛ بلکه باین نیت

### شک دستوری

که به قوه تعقل و تفحص شخصی خویش  
اساسی در علم بدست بیاورد، و مطمئن شود که علمش عاریتی و تقلیدی  
نیست. به عبارت دیگری، شک را راه وصول به یقین قرار داد، و  
از این رو آن را «شک دستوری» (۱) یعنی «مصلحتی» خوانده  
است، و گاهی هم «شک افراطی» (۲) می گوید تا آشکار باشد که  
عمداً شک را به درجه افراط و مبالغه رسانیده است. و موجبات شک  
و تردید در معتقدات را چنین بیان می کند؛ که بمحسوسات اعتبار  
نیست، زیرا حس خطا بسیار می کند، و چون در خواب شخص بهیچوجه  
شبهه در بطلان مشهودات خویش ندارد، و حال آنکه یقیناً باطل است،  
پس؛ از کجا میتوان اطمینان کرد که معلومات بیداری همان اندازه  
بی اعتبار نیست؟ و آیا یقین است که من خود موجودم و دارای جسم  
و جانم؛ و چگونه می توان دانست که مشیت خداوند بر این قرار نگرفته

---

Doute hyperbolique (۲) Doute méthodique (۱)

که من در خطا باشم یا شیطان قصد گمراهی مرا ننموده است؟ و حتی یقین من باینکه دو سه پنج می شود شاید از شبهاتی باشد که شیطان به من القا کرده است، و بنابراین کلیه افکار من باطل باشد، پس، فعلا تکلیف من آنست که درهمه چیز شك داشته باشم، و هیچ امری از امور را یقینی ندانم.

چون ذهن بکلی از قید افکار پیشین رها شد و هیچ معلومی نماند، که محل اتکاء بوده و مشکوک نباشد، متوجه شدم که هر چه را شك کنم این فقره را نمی توانم شك کنم که شك می کنم. چون شك میکنم پس فکرم دارم، و می اندیشم پس کسی هستم که می اندیشم، پس نخستین اصل متیقن و معلومی که بدست آمدم

میان‌دیشم  
پس هستم

اینست که «می اندیشم پس هستم» این عبارت که «می اندیشم پس هستم» یا «فکر دارم پس وجود دارم» (۱) در

تاریخ فلسفه اروپا باقی مانده، و معروفترین یادگار دکارت است. فضایل معاصر او خرده گیری کرده و گفته اند با آنکه به برهان قیاس پشت پا زده بودی، در اساس فلسفه خود برهان اقامه نمودی و بدون اینکه ملتفت باشی صغری و کبری ترتیب دادی، به این قسم «هر چه می اندیشد وجود دارد، و من می اندیشم پس وجود دارم» و لازمه این استلال آنست که پیش از تصدیق بر وجود خود، دو مقدمه دیگر یعنی صغری و کبری سابق الذکر را تصدیق کرده باشی، پس شك دستوری خراب شد و اساس فلسفه باز با اصول منطقی برگشت، آنهم ناقص، زیرا که کبرای قیاس خود را ثابت ننمودی، اما دکارت جواب گفته است: که این اصل که «اندیشه دارم پس وجود دارم» از ترتیب قضایای صغری و کبری بدست من نیامده، بلکه بوجدان و بداهت دریافته ام، و از روش خود به در نشده ام که تنها معلومات ساده بسیط را که صرف به وجدان ادراک کنم و در نظرم بدیهی باشد مورد قبول قرار دهم.

دكارت میگوید، پس از آنكه به هستی خویش مطمئن شدم ، توجه كردم به اینکه چه هستم ، و دیدم هیچ حقیقتی را درباره خود نمی توانم به یقین قائل باشم . جز فکر داشتن ، زیرا تا فکر دارم می توانم خود را موجود بدانم ، و اگر **ماهیت نفس** فکر (شعور) ازمن زائل شود ، دلیلی

بر وجود داشتنم نخواهد بود، و چون وجودم (یعنی وجود نفس یا ذهنم) فقط مبتنی بر فکر داشتن است، و اثبات این وجود در حالی میسر شد كه هنوز وجود بدن و اعضای آن ثابت نگردیده ، پس : اثبات وجود نفس محتاج به اثبات بدن و مكان و لوازم دیگر نیست ، پس : حقیقت و ماهیت من (یعنی نفس من) جز فکر چیزی نیست . و از كلمات دكارت برمی آید كه مرادش از فكر همه احوال و متعلقات نفس است ، از حس و خیال و شعور و تعقل و مهر و كین و اراده و تصور و تصدیق و غیر آنها ، می گوید : هرگاه کسی مدعی شود كه مدركات محسوس و منخیل یقینی تر از علم به وجود نفس ، یا ذهن است، گوئیم : چنین نیست ، زیرا محسوسات و منخیلات را هم ذهن درك می کند و بخواه حقیقت داشته باشند یا تخیل صرف باشند ، دلیل بر وجود ذهن یا نفس كه آنها را درك یا تخیل می کند می باشند و در این خصوص شبهه نمی توان كرد .

پس از اثبات وجود نفس و متعلقات آن : نخستین حقیقتی كه دكارت خود را بر اثبات آن توانا دیده ، وجود صانع است . ولیكن **مایه یقین** مقدمتاً می گوید ، در ضمن این تحقیقات يك اصل هم بر من مسلم شد و آن اینست كه ، هرچه را عقل روشن و متمایز دریابد حق است ، چنانكه

یقین من به وجود نفس از این جهت میسر شد كه آن را روشن و متمایز دریافتم، و این حكم برای تحصیل علم در دست من قاعده ای کلی است. و این در واقع عبارت دیگری است از همان قاعده نخستین از قواعد چهارگانه روش تحصیل علم كه پیش از این بیان کرده ایم . مقدمه دیگر اینکه ، به جز نفس آنچه من ادراك می كنم ، جز

احوال نفس یعنی آنچه بر ضمیرم می‌گذرد چیزی نیست ، و آن یا ارادیات است یا انفعالات ، یا تصدیق یا تصور. نسبت به ارادیات و انفعالات راست و دروغ و خطا و صواب

### احوال نفس

مورد ندارد و فقط می‌توان نیکی و بدی درباره آنها قائل شد . به تصدیقات هم اعتدای نیست ، زیرا بسیار دیده‌ایم که در آنها خطا واقع می‌شود . پس این سه قسم از ذهنیات را کنار می‌گذاریم و تصورات را به نظر می‌گیریم، یعنی معانی و مفهوماتی که در ذهن ما است ، و می‌بینیم آن معانی سه قسم ممکن است باشند: نخست «فطریات» (۱) یعنی صورتی که همراه فکرند ، یا تحولات فکر، یا قاعده تعقل می‌باشند . دوم «مجمولات» (۲) یعنی صورتی که قوه متخیله در ذهن می‌سازد . سوم «خارجیات» (۳) یعنی آنچه به وسیله حواس پنجگانه از خارج وارد ذهن

### تصورات سه

می‌شود تصورات مجعول را چون متخیله می‌سازد، می‌دانیم که البته معتبر نیستند. مفهوماتی هم که از خارج دارند، اگر هم

### قسم است

داشته باشند یقین نیست که صورت موجود در ذهن ما با امر خارجی مطابق باشد ، چنانکه صورتی که از خورشید در ذهن ما هست، مسلماً با حقیقت موافقت ندارد ، زیرا به قواعد نجومی می‌دانیم خورشید چندین هزار برابر کره زمین است ، و حال آنکه صورتش در ذهن ما به اندازه يك كف دست هم نیست .

در هر حال چون مسلم است که هیچ امر حادثی بی علت نمی‌شود و نیز بدیهی است که حقیقت علت کمتر از حقیقت معلول نتواند بود، و همچنین کامل از ناقص بر نمی‌آید و قائم

### تصورات معلولند

به او نمی‌تواند باشد ؛ بلکه منشأ و مقوم هرامر اگر از او کاملتر نباشد لا اقل به کمال او باید باشد ، پس ، معانی و صورتی

### نه علت

(۱) *Idées innées* به عبارت دیگر ، تصورات ناشی از عقل

که ذاتی انسان است. (۲) *Idées factices* که می‌توان آن را

تصورات خیالی نامید (۳) *Idées adventices* یا تصورات حسی

که در ذهن من است ، یا باید مخلوق ذهن من ، یعنی ناشی از وجود خودم باشد ، یا حقیقتی خارجی آن را در ذهن من ایجاد کرده باشد ، و آن علت خارجی هم لااقل به اندازه ذهن یعنی نفس من دارای حقیقت و کمال باشد .

حال چون صور موجود در ذهن خود را از مد نظر می گذرانم ، می بینم بعضی اصلا روشن و متمایز نیستند ، تا بتوانم آنها را حق بدانم ، مانند ، گرمی و سردی و روشنائی و تاریکی و امثال آن ، زیرا که مثلا نمی دانم آیا سردی عدم گرمی است ، یا گرمی عدم سردی است ، یا هر دو حقیقت دارند . شاید هیچکدام حقیقت ندارند پس ، اگر حقیقت ندارند منشأ حقیقی هم ندارند ، یعنی ، جنبه نقصی و علمی ذات من منشأ آنها است ، و اگر حقیقتی دارند ، چنان ضعیف است که ذات خود من از آنها قوی تر است ، و ممکن است منشأ آنها باشد ، و اما تصورات دیگر که در ذهن من است مانند : جسم و مدت و عدد و غیر آن ، که روشن و متمایز و بنا بر این باید آنها را حق بدانم . باز نمی توانم مطمئن باشم که وجود خارجی دارند ، زیرا مثلا در خصوص جسم هر چند اودارای ابعاد است ، و نفس من ابعاد ندارد ، و بنا بر این باهم متباین اند ، اما هر دو جوهرند ، و جوهر جسمانی برتر و قویتر از نفس من نیست ، پس تصور جسم و احوال او ممکن است ناشی از نفس خود من و بسته به او باشد . تصور مدت را هم می توانم مخلوق ذهن خود بدانم ، زیرا وجود خود را در حال حاضر می بینم و به یاد دارم که پیش از این هم موجود بودم ، و نیز چون افکار و احوال مختلف یعنی متعدد در نفس خود می بینم تصور عدد در ذهنم ایجاد می شود ، حاصل اینکه هیچیک از صور ذهنی خود را نمی یابم که مجبور باشم برای او منشأ و علت خارجی حقیقی قائل شوم .

باقی می ماند يك امر و بس ، و آن تصویری است که از خداوند در ذهن دارم ، یعنی ، ذات نامتناهی و جاوید و بی تغییر و مستقل و همه دان و همه توان ، که خود من و هر چیز

برهان اول  
بر وجود صانع

دیگری که موجود باشد معلول و مخلوق او است . این تصور را حق اینست که نمی توانم از خود ناشی بدانم ، زیرا من وجودی محدود و

ممتناهی هستم ، پس ، نمی توانم تصورات نامحدود و ناممتناهی را ایجاد کنم . زیرا که حقیقت ذات ناممتناهی قوی تر از حقیقت ذات محدود است ، و ناچار باید تصور ذات ناممتناهی در ذهن من از وجود ناممتناهی ایجاد شده باشد ، و اگر بحث کنند که آن تصویر هم مانند تصور سردی و تاولیکی امر عدمی است ، و ممکن است مخلوق ذهن باشد ، جواب می گویم : چنین نیست ذات ناممتناهی یعنی کمال مطلق ، و کمال امر عدمی نیست ، و من شك دارم وشك داشتن از نادانی است ، و خواهش دارم ، و خواهش داشتن از نیازمندی است . پس ، من ناقصم و از نقصی به کمال نمی توان برد ، بلکه به سبب تصور کمال که در ذهن من هست به نقص خود برخورد و طالب کمال شده ام ، و نیز کمال از تصورات معمول نیست ، زیرا نمی توانم آن را متبذل و کم و بیش کنم ، از خارج هم به ذهنم نیامده ، زیرا که از محسوسات نیست . بنابراین از تصورات فطری است و چون بی علت نمی تواند باشد پس موجدش همان ذات کامل ناممتناهی خواهد بود .

و نیز فکر می کنم که آیا هستی من مستقل است یا طفیل هستی دیگری است ؟ پس ، می بینم اگر هستی من مستقل بود ، یعنی خود باعث وجود خویش می بودم ، همه کمالات را به خود می دادم وشك و خواهش در من نمی بود ، و خدا می بودم .

### برهان دوم

اما من که عوارض را نمی توانم به خود بدهم چگونه هستی به خود بخشیده ام به علاوه اگر من توانائی داشته ام که به خود هستی بدهم البته باید بتوانم هستی خود را دوام دهم ، و حال آنکه این قدرت را ندارم و دوام هستی من بسته به وجود دیگری است و آن دیگری یقیناً خدا است یعنی وجود کامل واجب قائم به ذات است و چون قائم به ذات است ، البته جمیع کمالات را بالفعل دارد نه بالقوه ، زیرا که کمال بالقوه عین نقص است و حاجت به توضیح نیست که انتساب وجود من به پدر و مادر هم مسئله را حل نمی کند . زیرا که آنچه را می توان به پدر و مادر نسبت داد تن است حال آنکه ما گفتگواز روان میکنیم . و اگر بحث کنند که شاید من معلول علت های چند هستم که جمعاً کمال اند ، گوئیم : یکی از کمالات

که تصور آن را در ذات باری دارم یگانگی و جامعیت اوست. و اگر چنین وجودی نبود من این تصور را نداشتم.

و نیز گوئیم بعضی امور جزء ذات و حقیقت بعضی چیزهاست، و با هم تلازم دارند، مثلاً، دو قائمه بودن مجموع زوایای مثلث جزء حقیقت مثلث است، ذات باری هم با وجود تلازم دارد چرا که عین کمال است و کمال بدون وجود متصور نیست.

**برهان سوم**

چه اگر موجود نباشد کامل نخواهد بود،

مانند، اینکه کوه بی دره متصور نمی شود، و اگر بگویند، ممکن است مثلی نباشد که دو قائمه بودن زوایایش لازم آید، و کوهی نباشد که وجود دره لزوم یا بد. گوئیم، این قیاس باطل است، زیرا نسبت وجود به ذات کامل مانند نسبت دره است به کوه. یعنی، همچنانکه کوه بی دره نمی شود ذات کامل هم بی وجود نمی شود. به عبارت دیگر وجود ذات کامل واجب است (۱).

پس وجود ذات باری یعنی «کامل نامتناهی» ثابت است و هر چند ذهن من به واسطه نقص و محدودیت خود نمیتواند بر آن محیط شود، و چنانکه حق او ست فهم کند، ولیکن روشن و متمایز درمی یابد چنانکه فی المثل کوه را در آغوش نمی توانم بگیرم، اما می توانم آن را لمس کنم، و اکنون که وجود خداوند ثابت شده، می فهمم که یقین من به اینکه هر چه روشن و متمایز ادراک می شود حق است، همانا به سبب اینست که ذات کاملی موجد و خالق کل امور است به این معنی، که چون خالق کامل است، پس، البته راست و درست است و فریبنده نیست، زیرا که فریبندگی از عجز و نقص

### مایه یقین

است، و اگر تصورات روشن و متمایزی که خداوند در ذهن من نهاده حق نباشد، یا حقانیت از آنها سلب شود، پس، خداوند باید فریبنده باشد، و چون خداوند فریبنده و بخیل نمی تواند باشد، پس، هر چه عقل آن را روشن و متمایز می یابد، همواره راست و حق و محل اعتماد است.

---

(۱) این همان برهان وجودی است که آنسلم متوجه شده و به

عباراتی ادا کرده است که در صفحه ۹۱ نقل کرده ایم.

حال ممکن است ایراد کنند ؛ پس چرا در بسیاری از موارد خطا می‌کنیم آیا در آن موارد خداوند ما را به خطا نمی‌اندازد ؟ گوئیم ، نه ، خطای ما به سبب آن است که ذات ما کامل نیست ، و چیزی است میان نیستی و هستی کامل ، پس هرچه را درست دریابیم ، از جهت جنبهٔ وجودی ، یعنی منتسب به خدا است و آنچه خطا می‌کنیم از جهت جنبهٔ عدمی و نقص خود ما است ، و در تصوراتی که عقل انسان روشن و متمایز درك می‌کند، خطا واقع نمی‌شود،

### منشاء خطا

بلکه خطا همیشه در تصدیقات است ، و سبب آن اینست که نفس انسان دو قوه دارد ؛ يك قوهٔ فعاله و يك قوهٔ منفعله . قوهٔ فعاله مایهٔ عزم و ارادهٔ او است ، و قوهٔ منفعله وسیلهٔ علم و حصول تصورات ذهنیهٔ او ، و انسان هر وقت تصدیق، یعنی حکم به نفی و اثبات می‌کند، ارادهٔ او دخیل می‌شود یعنی به قوهٔ فعالهٔ نفس تصورات حاصله در عقل را ترکیب کرده ، قضایا می‌سازد اما عقل انسان محدود و مقید است ، و ارادهٔ او نامحدود و آزاد . پس هرگاه ارادهٔ خود را شامل اموری می‌نماید که عقلش آنها را درست فهم نکرده ، و روشن و متمایز درك ننموده است، به خطا می‌رود. پس؛ اگر مراقب و متوجه باشد که موضوع نفی و اثبات نسازد ، مگر آنچه را روشن و متمایز درك می‌کند همیشه به راه درست خواهد رفت .

و اگر بحث کنند؛ چرا باید خدا ما را ناقص خلق کرده باشد که به خطا رویم؟ گوئیم من که ذات ناقص و ضعیف نمی‌توانم غایات افعال الهی را دریابم، ولیکن اینقدر می‌دانم که من يك جزء از اجزاء خلقت خداوند هستم ، و جزء البته ناقص است . اما کل عالم خلقت را اگر جمعا بگیریم یقیناً کامل است .

دکارت قدرت ارادهٔ خداوند را محدود بهیچ گونه حدی نمی‌داند، حتی آنچه نزد عقل محال می‌نماید . زیرا که ضروریات عقلی را هم خود او خلق کرده است . هرچه محال است بر حسب مشیت محال شده، و هرچه حق است ، او حق قرار داده . و می‌توانست خلاف آن مقرر



## اراده نامحدود الهی

دارد. و اراده خود را بر آنچه به نظر ما  
محال است نیز تعلق دهد. به عبارت  
دیگر هم خالق وجود است هم جاعل مایات  
اما این عقیده هم نباید اطمینان ما را به قواعد

عقلی متزلزل سازد، و حقایق ثابت (۱) اند، زیرا آنچه مشیت الهی  
مقرر ساخته تغییر نمی پذیرد چه، آنکس که اراده اش متبدل می شود  
ناقض عاجز است، به عبارت دیگر، راست است که اراده خداوند بر امر  
محال تعلق نمی گیرد، اما نه به علت اینکه نمی تواند تعلق بگیرد،  
بلکه به سبب اینکه اراده او آن امر را محال قرار داده. و اراده اش  
تغییر ناپذیر است.

خداوند هم صانع است، هم حافظ به قول حکمای ما، هم علت  
«محدثه» است، هم علت «مبقیه» و از کلمات دکارت چنین برمی آید:  
که حافظ و مبقی بودن خداوند را به این وجه قائل است که، عمل خلق  
«مدامی» است (۲) و اگر آنی خداوند از خلق بازمی ماند عالم معدوم  
می گردید.

## خلق مدام

باری دکارت پس از آنکه از همه گفته های  
پیشینیان سلب اعتماد نمود، و جمیع

معلومات و معتقدات خویش را محل شك و تردید قرارداد، و بهر آن  
شد که شخصاً اساسی برای علم و یقین به دست آورد به شرحی که بیان  
کردیم، نخستین اصل ثابتی که پیدا کرد وجود نفس خویش بود، و  
دومین اصل وجود ذات باری، آنگاه در پی آن شد که حقیقت عالم  
خلقت را معلوم سازد، و در این مورد می گوید بنابر اینکه اطمینان  
حاصل نمودم که آنچه را عقل من روشن و متمایز درک می کند حق است،  
پس، هیچگاه چیزی را از چیز دیگر بتوانم جدا گانه تعقل کنم، یقین  
خواهم داشت که آن دو چیز است نه يك چیز.

حال چون به خوبی درک می کنم که نفس من فقط فکر دارد (۳)

Création continuée (۲)      Vérités éternelles (۱)

(۳) غفلت نکنیم که مراد دکارت از فکر اعم از حس و شعور و

تعقل و غیر آنهاست.

و ابعاد ندارد ، و نیز تصور روشن متمایزی دارم از ذات دیگری ، که ابعاد دارد و فکر ندارد ، و آن تن و جسم

### عالم جسمانی

می باشد پس ، یقین است که نفس و بدن دو

چیزند . از طرف دیگر تأثراتی بر نفس وارد می آید و احساساتی می کنم که چون به اختیار خودم نیست مخلوق نفس من نمی باشد ، و آنها را طبع منتسب به چیزهای خارجی میکنند و اکنون که به مدركات خود اعتماد پیدا کرده ام ، می توانم آن چیزهای خارجی را موجود بدانم پس قائل بوجود تن و اجسام دیگر که تنم را احاطه کرده اند می شوم ، و نظر به همان تأثرات که از تن یا بوسیله تن بر نفس وارد می آید ، نمی توانم نفس و تنم را با یکدیگر غیر مرتبط بدانم ، ولی نفس را در تن مانند ناخدا در کشتی نمی نگرم ، بلکه در عین اینکه آنها را دو چیز می بینم ناچارم میان آنها نوعی از یگانگی قائل باشم ، جز اینکه بعضی امور را هم در طبیعت تصور می کنم که خلاف حقیقت است ، و باید از آن اشتباهات بپرهیزم ، چنانکه از بعضی اجسام ادراک گرمی می کنم ، و چنین می پندارم که آنها همان گونه گرمی دارند که من در وجود خود دارم ، و حال آنکه آنچه را می توانم معتقد شوم اینست : که در آتش چیزی هست که در وجود من ایجاد حس گرمی می کند ، اما از این احساس نباید درباره حقیقت شیء عقیده ای اتخاذ کنم ، زیرا ادراکات حسی در انسان تنها برای تمیز سود از زیان و تشخیص مصالح وجود است و وسیله دریافت حقایق نیست .

### حواس وسیله درک

### حقایق نیستند

حاصل اینکه از این سیر و سلوک سه اصل ثابت بدیهی بدست

دکارت آمد : نفس و جسم و ذات باری . و این سه حقیقت را جوهر می نامد ، چون قائم بذات می باشند و هر يك از آنها صفت اصلی ( بقول

بعضی حکما صفت نفسیه ) یعنی حقیقتی

### جوهرهای سه گانه

دارند مخصوص به خود ، صفت نفس فکر

است ( شعور ) ، صفت جسم ابعاد است ، و صفت باری کمال ، و باقی

امور همه احوال این سه حقیقت اند . ضمناً توجه می دهیم ، که دکارت

«مقولات ده گانه» و «کلیات پنجگانه» ارسطو را کنار گذاشته ، همه امور را سه قسم می شمارد: نخست آنچه قائم بذات است که «جوهر» (۱) می نامیم ، و می گوید قائم به ذات حقیقی یکی بیش نیست ، یعنی : ذات باری که جوهر مطلق نامحدود است ، و نفس و جسم جوهر نسبی محدودند، دوم صفت «اصلی» (۲) جوهر (یا صفت نفسیه) که مقوم ماهیت و حقیقت او است ، و آن در هر يك از جوهر های یکی بیش نیست (فکر در نفس بعد در جسم کمال در واجب الوجود) . سوم «حالات» (۳) و «عوارض جوهر» که بدون جوهر موجود و متصور نمی شوند .

این بود خلاصه تحقیقات دکارت در مابعدالطبیعه ، یا فلسفه اولی که به ترتیبی در آورده و به عباراتی ادا کردیم که فهم آن آسان باشد . و چنان که ملاحظه می فرمائید آن دانشمند در این باب چندان به طول و تفصیل قائل نگردیده ، و وارد مباحث بسیار نشده ، و روی هم رفته آشکار است که از مسائل فلسفه اولی به کمترین مقدار ضرورت قناعت داشته ، و در بعضی از نامه ها تصریح کرده است به اینکه ، شخص نباید اوقات خویش را مصروف تفکر در آن مسائل نماید، و همین قدر کافی است که در همه عمر یکمرتبه اصول مابعدالطبیعه را فهم و ضبط کند، و بقیه اوقات را به مطالعات دیگر مشغول دارد، و درباره خود می گوید، من سالی بیش از چند ساعت معدود به افکار راجع به مابعدالطبیعه نپرداختم ، و همین اندازه هم که در این باب اهتمام ورزیده است، چنانکه پیش از این گفتیم ، برای این بوده، که اساس و مأخذ برای یقین به معلومات به دست بیاورد. اما این که از عهده این کار به درستی برآمده یا نه ؟ داستان دیگری است .

### طبیعیات

پیش از این گفته ایم که دکارت بهمه معلوم به نظر ریاضی مینگریست و در هر موضوع از آن جنبه تحقیق می کرد.

### اصول طبیعی

در طبیعیات این کیفیت به خوبی محسوس

است ، چنان که از بیان آینده معلوم خواهد شد .

Mobes (۳)

Attribut (۲)

Substance (۱)

به عقیده دکارت علت غائی امور عالم بر انسان معلوم شدن نیست،

و بشر نباید مدعی باشد که در مشورت خانه

خدا راه یابد، پس، در علم و حکمت

دنبال علت‌های غائی امور نباید رفت، و

**علت غائی را**

**نباید جست**

فقط چگونگی و اسباب و علت‌های فاعلی و محدثه آنها را باید جست.

به هیچ خاصیتی از خواص جسم، از رنگ و بو و مزه و گرمی

و سنگینی و غیر آنها اعتنا نباید کرد، و آثاری را که به حواس ادراک

می‌شود و معقول نیست نباید معتبر دانست، زیرا که هر يك از آن

خواص را چون در نظر بگیریم می‌بینیم

مواردی هست که مفقودند، و از فقدان

آنها هستی جسم نیست نمی‌شود، پس آن

خواص ضروری جسم و حقیقت او نیستند،

**جسم همان بعد**

**است**

و يك امر است و پس، که بدون او جسم تعقل نمی‌شود و آن بعد هندسی

است (طول و عرض و عمق) که حقیقت جسم می‌باشد یعنی، جسم همان

بعد است، و بعد همان جسم است، و خواص دیگر و احوال اجسام تنها

نتیجه حرکات آنها است، و برای بیان چگونگی و حقیقت عالم جسمانی،

دکارت همین دو امر یعنی، بعد و حرکت را کافی پنداشته، و مخصوصاً

در یکی از نوشته‌های خود این ققره را تصریح کرده و گفته است: «بعد

و حرکت را به من بدهید جهان را می‌سازم»

از این قرار علم طبیعی (فیزیک) مبدل به

علم حرکات (مکانیک) (۱) می‌شود و مباحث

**خواص جسم همان**

**حرکت است**

---

(۱) **Mécanique** مترجم‌های قدیم ما این فن را «علم الحیل»

خوانده‌اند به سبب اینکه در زبان یونانی این لفظ به معنی تدبیر و

حیله هم بوده است. مترجم‌های اخیر جراثقال گفته‌اند به سبب آنکه

فوائد جراثقال هم از این علم به دست می‌آید به عقیده اینجانب

هیچکدام از این دو اصطلاح مناسب نیست و فعلاً علم حرکات را اختیار

می‌کنیم که به حقیقت و تعریف این علم نزدیکتر است. لفظ منجنيق

نیز همان لفظ یونانی مکانیک است، و اینجانب تصور می‌کنم نخست

میخنيق بوده و به تصحیف منجنيق شده است.

آن همه مسائل ریاضی خواهد بود

دکارت پس از آنکه این اصول را اختیار می کند چندین نتیجه می گیرد ، از جمله اینکه ، عالم جسمانی نامحدود است و زمین برای ابعاد حد نمی توان تصور کرد . دیگر این

### عالم نامحدود

است

که چون حقیقت جسم بعد است ، وضا و مکان بی بعد معقول نیست ، پس : هیچ مکانی بی جسم نمی شود یعنی : خلاء

موجود نیست ، و اگر مکانی به نظر خالی بیاید از جهت نقص و عجز حواس ما است که وجود جسم را در اینجا ادراک نمی کنیم . دیگر این

که جزء لایتجزای باطل است ، زیرا هیچ بهره ای از بعد نیست که قابل قسمت نباشد ،

### خلاء موجود

نیست

بنابراین جسم بی نهایت قابل تقسیم است دیگر اینکه اجسام زمینی و اجرام آسمانی

از يك جنسند ، و عالم سفلی و عالم علوی تفاوت ندارند ، زیرا که حقیقت همه بعد است ، و بطور کلی عالم

### جزء لایتجزی

باطل است

جسمانی امر واحد است ، و اجسام مختلف اجزاء يك کل اند ، به عبارت دیگر ، هر جسمی قسمتی است محبود از فضای

نامحدود و امتیاز اجسام از یکدیگر تنها به شکل و وضع آن ها است .

تحوالات و عوارض اجسام ، از گرمی و روشنی و سنگینی و جذب و دفع و همه آثار

### اجرام آسمانی و

زمینی يك جنسند

طبیعت ، نتیجه حرکت اجسام است ، و حرکت جز نقل مکان چیزی نیست ، و آن

تغییر وضع اجزاء و اجسام است نسبت به یکدیگر پس ، هرگاه جسمی نسبت به جسم دیگر تغییر وضع ندهد ساکن است ، و گرنه متحرك

می باشد

نتیجه اینکه هیچ جسمی حرکت نمی کند.

یعنی : جا به جا نمی شود مگر اینکه جای جسم دیگر را می گیرد ، و جسم دیگر

### حرکت فقط نقل

مکان است

به جای اومی آید و چون عالم پراست پس حرکات اجسام سرانجام ناچار  
منحنی و دوری می شود .

حرکت نخستین را خداوند به جسم داده ،  
و آن مستقیم بوده ، سپس به مقتضای  
قاعده فوق به سبب تصادم بایکدیگر ،  
اجسام بی اختیار حرکت کرده و می کنند

### حرکات دوری است

و می چرخند ، و حرکات آنها همه با هم مرتبط است ، و در هر آنی مقدار  
حرکتی که در جهان واقع می شود با مقدار حرکت اجسام دیگر  
برابر است . حاصل اینکه کلیه عالم

### جهان یک دستگاه کارخانه است

مانند یک دستگاه کارخانه است ، و اجزای  
آن مانند چرخها و آلات دستگاه میباشد  
حرکات اجسام قوانین مضبوط دارد .

قانون نخستین اینکه اشیاء در هر حالت هستند به همان حالت  
می مانند ، ساکن باشند به سکون ، و متحرک باشند به حرکت باقی

خواهند بود ، مگر آنکه قاصر و مانعی  
پیش بیاید . قانون دوم آنکه ، هر جسم  
متحرکی حرکت خود را به خط مستقیم  
امتداد می دهد ، و انحراف از خط مستقیم

### قوانین حرکات اجسام

«عارضی» و به سبب مانع است . قانون سوم اینکه ، هرگاه جسم  
متحرکی با جسم دیگری تصادم کند ، اگر قوه حرکت او کمتر از آن  
دیگری باشد ، از حرکت او کلمته نمیشود ، اما اگر بیش  
از او باشد او را حرکت می دهد ، و به اندازه حرکتی که به او داده از  
حرکت خودش میکاهد .

چون به موجدانی که گفتیم ، حرکات اجزاء عالم دوری میشود ،  
طبیعاً در نقاط مختلف جهان مراکزى درست شده که مقداری از مواد  
جسمانی گرد هر یک از آن مراکز به گردش در افتاده ، و حالتی مانند

## گردباد های دکارت

«گرد باد» تشکیل داده اند، و مرکز هر گرد بادی ستاره ایست، و زمین جزء گردبادی است که خورشید مرکز آن است، و با سیارات دیگر به تبعیت گرد بادی که جزء آن هستند دور مرکز می چرخد، و در اینجا برای آن که گرفتار زحمتی که بگاليله وارد آمد نشود خاطر نشان می کند که، نمی گویم زمین متحرك است، آن را نسبت به آسمان ساکن میدانم، ولیکن می گویم آسمانی که بزمین احاطه دارد و گردباد را تشکیل می دهد، دور مرکز خود گردش میکند، و زمین را همراه می برد (عیناً مانند کلام آن کس که گفت، یوستین افتاد منجم در جوفش بودم). در هر حال رأی دکارت در باب هیئت عالم و چگونگی حرکات ستاره ها و اصطلاح «گردباد» که در مقام تشبیه برای عوالم شمسی اختیار نموده معروف است و مدتها میان اهل ذوق و معرفت مطرح گفتگو بوده است.

مواد عالم جسمانی همه نخست متشابه و اجزاء آنها برابر بوده است، ولیکن در ضمن حرکاتی که عارض آنها شده، و به سبب تصادم اجسام بایکدیگر، این تشابه و برابری برهم خورده و اختلافات امروزه و تبعات آن بروز کرده است، و مواد بر سه قسم عمده منقسم شده اند. يك قسم که شکل و حجم اجزاء

## مواد سه قسم اند

آن درشت و سنگین هستند، و حرکت کردن آنها آسان نیست، و تیره و حاجب ماوراء می باشند، و زمین و سیارات از این قسم تشکیل شده اند. قسم دیگر که اجزاء آن مانند سنگ ریزه مدور خرد شده اند، و حاکی ماوراء می باشند و بر زمین و سیارات احاطه دارند و آسمان آن کرات از آنها صورت گرفته است. قسم سوم که در نتیجه تصادم سایر اجزاء به یکدیگر از آنها تراشیده شده، و بسیار خرد و نازکند، و خورشید و ستارگان ثابت از آن تشکیل شده اند. به عبارت دیگر، عناصر را سه قسم میتوان تقسیم کرد که عنصر خاکی و عنصر هوایی و عنصر آتشی. و روشنی بواسطه

عنصر آتشی درست میشود ، و گرمی و جذب مغناطیسی و سنگینی و ترکیب مواد با یکدیگر و جند و مد دریا و غیر آنها همه در نتیجه حرکات اجزاء مختلف مواد می باشند ، و حرکات آنها دفعی است ، و مدت ندارد یعنی ، مثلاً نور خورشید و ستارگان در يك آن به ما میرسند احساسات و ادراکات ما نتیجه تلاقی آن حرکات است باعضاء حواس ما ، مانند ادراکی که از شکل و وضع اشیاء می کنیم هنگامی که سرعصای خود را به آنها آشنا می سازیم ، و به واسطه حرکتی که در عصا حادث میشود و به دست ما می رسد ، امور چند استنباط می نمائیم .

اجسام جاندار نیز تابع قواعد اجسام بی جان میباشند ، و جان داشتن مستلزم وجود و امری زائد بر خواص جسم که « بعد و حرکت » باشد نیست ، و جانوران فقط ماشین و دستگاه می باشند ، ولیکن ماشین های کامل هستند ، و بسیار بدقت و نفاست تعبیه شده اند ، چنان که دستگاه های ساخت انسان در جنب آنها بسیار ضعیف و ناقص است ، اما از همان نوع است و حتی تن انسان هم این صفت را دارد ، و جز ماشین چیزی نیست . جز اینکه انسان نفسی یا روانی هم دارد که مایه حس و شعور و تعقل او است ، و امری زائد بر تن است . و چنانکه پیش گفتیم ، با جسم بکلی متباین است ، و دخالتی در کارهای حیوانی تن ندارد ، و اینکه میگویند ، بیرون رفتن روان از تن سبب مرك میشود ، خطا است بلکه برعکس مرك سبب بیرون رفتن روان از تن است ، و سبب مرك فساد و تباهی تن میباشد ، چنانکه چون بر ماشین عیب راه یافت ، از کار بازمی ماند . و همچنین اشتباه است که ، حرکات تن ناشی از نفس می باشد بلکه مایه حرکت اعضاء تن حرارتی است که در او موجود است . و آن حرارت هم مانند گرمی آتش است ، و حدوث و زوالش بهمان شرایط و قواعد واقع میشود . و هوا برای نگاهداری آن ضرورت دارد ، و فایده تنفس همین است ، و نیز دکارت از نخستین اشخاصی است که اعتقاد به دوران خون را تأیید کرده است .

و اما روان یا نفس که وظیفه اش از تن بکلی جدا است ، بعضی



از اعمال خود را مستقلاً از تن انجام میدهد مانند : تمقل و تفکر و بعضی دیگر را بتوسط تن مانند : احساس و درك لغت و درد و مهر و کین و غیر آنها ، و هر چند روان در تمام تن تأثیر دارد ، ولیکن بیشتر به ثوسط مغز کار می کند و از غریب عقاید دکارت اینست که : غده صنوبری مغز را مقر اختصاصی روان می داند .

اما جانوران دارای روان نیستند ، و باین سبب حس و شعور و عقل ندارند ، و حرکات آنها مانند ماشین است . چنانکه انسان هم اگر از عقل و شعورش صرف نظر کنیم ، حرکات حیاتییش مانند جانوران حرکات ماشینی است ، و بنابراین « معرفه الحیات » هم شعبه ای از حکمت طبیعی و تابع قواعد علم حرکات است .

### علم اخلاق

دکارت در بخش سوم رساله گفتار می گوید : چون بنابر این گذاشتم که کلیه معلومات خود را محل شبهه قرار دهم ، تا از روی تحقیق معلومات یقینی بدست آورم ، دیدم در کارهای زندگانی نمی توانم به حال تردید بمانم ، و تا وقتی که اصول و مبانی محکم برای عقاید پیدا نکرده ام ، بر سبیل موقت باید دستوری بجهت اخلاق پیشنهاد خود بنمایم . آنگاه آن دستور را در ضمن سه قاعده شرح داده ، و نکات لطیف در آن موقع بیان می کند ( ۱ ) پس بعد از آنکه قواعد روش و اصول فلسفه خود را به دست آورد ، در علم اخلاق نیز مطالعات دقیق نمود اما کتابی به این عنوان نگذاشته و ظاهراً بیم داشته است از اینکه گرفتار معارضه اولیای دین شود ، و عقاید او را در اخلاق باید از نامه های او مخصوصاً آنها که به « پرنس الیزابت » نوشته است استنباط نمود . قسمتی از رساله « انفعالات نفسانی » هم مربوط به اخلاق میشود ، ولیکن آن رساله در واقع روان شناسی است بمعنائی که امروز برای این علم قائلند زیرا که اکنون در روانشناسی فصیح در حقیقت و ماهیت نفس نمیکنند ، و این بحث را به ما بعد الطبیعه محول نموده اند ، و روان شناسی علم به احوال روح است و پروزات

---

( ۱ ) مراجعه کنید به گفتار دکارت بخش سوم .

آن ، و روابط روح با بدن ، و تأثیرات آنها به یکدیگر ، و این علم امروز در نزد حکمای مغرب پهنائی عجیب یافته است ، و میتوان گفت که پس از ارسطو اول کسی که از راه علمی وارد این مباحث شده دکارت است ، ولیکن ما برای احتراز از طول کلام از بیان آن خودداری می کنیم و به اشاراتی از اخلاقیات دکارت اکتفا می نمائیم .

دکارت انسان را فاعل مختار می داند ، به این معنی ، که اراده اش آزاد ، و دارای اختیار است . اما این آزادی و اختیار نه آنچنان است که اراده خود را بی شرط بر هر چیز تعلق دهد ، یا اینکه به هرامر اراده کند انجام بگیرد ، بلکه مقصود این است که اراده انسان قاصر و ممانعی ندارد ، ولیکن البته به ترجیح بی مرجع نمی گراید ، و برای اختیارات خود دواعی دارد ، و همواره می خواهد نیکی و صلاح را برگزیند ، و از بدی بپرهیزد .

### انسان مختار است

و این قید منافی آزادی نیست . و بی طرف بودن اراده انسان را اختیار نمی توان گفت ، بلکه عین سرگردانی است . پس : انسان مختار است ، اما البته در هر مورد آنچه را صواب میدانند اختیار می کنند ، و طرف حق را می گیرند ، مگر این که به اشتباه افتد ، از آن رو که فهمش کوتاه است . و در همه حال درك حقیقت نمی کند ، زیرا که میان اراده انسان و مشیت الهی این تفاوت هست که خداوند حق را ایجاد می کند و مقرر می دارد ، و انسان موجد حق نیست بلکه باید آن را تشخیص کند و پیروی نماید . و نیز باید در نظر داشت ، که اگر اراده انسان آزاد و نامحدود است ، قدرتش نامحدود نیست ؛ ولیکن قدرت خداوند حد ندارد ، و آنچه مقدر کرده محتوم است ؛ اما از طرف دیگر ، چون خداوند وجود کامل است ، البته کاملاً مهربان است . پس ، آنچه به ما میرسد در خیر و صلاح ما است .

### تسلیم و رضا

اگر چه ظاهراً با رنج و غم همراه باشد . پس نخستین دستور اخلاقی باید تسلیم و رضا در مقابل خواست خداوند باشد .

چون معلوم کردیم که تن و روان کاملاً از یکدیگر متمایزند ، و روان مجرد و روحانی است ، و اشرف از تن است ، و فنا به او راه نمی یابد ، پس ، خوشی روان برتر از خوشی تن است ، و آخرت بهتر از دنیا است ، پس ، نباید از مرگ ترسید ، و به

### دل نبستن به دنیا و مال دنیا

مال دنیا دل نباید بست ، و دنبال لذایت روحانی باید رفت . این دو دستور از اصول مابعدالطبیعه به دست آمد ، اما از علم

طبیعی هم می توانیم دستور اخلاقی بیرون بیاوریم ، به این معنی ، که

چون به بزرگی جهان پی بردیم ، و دانستیم

آن را نهایتی نیست ، حقارت وجود کره

زمین را که مسکن و مأوای ما است

در خواهیم یافت و برخوایم خورد به

### احتراز از تکبر و تذلل

اینکه ، ممکن نیست کلیه عالم برای وجود زمین ، و زمین برای وجود

انسان خلق شده باشد ، چه ، این عقیده ناچار منتهی می شود به اینکه

مقر اصلی انسان همین خاک است ، و زندگی حقیقی همین حیات دنیا

است ، و در این صورت همت انسان بست می شود ، و چون غالباً امور دنیا

موافق مطلوب جریان نمی یابد ، اگر این زندگانی را اصل بدانیم

تلخ کام و ناراضی خواهیم شد ، و روزگار را هر چند به بدی خواهیم

گذراند ، ولی اگر امید سعادت اخروی را داشته باشیم ، هر چند

حیات دنیوی بر وفق رضا نباشد خرسند خواهیم بود . ضمناً نظر به این

مراتب ، نه غرور و تکبر بیجا خواهیم داشت ، نه ذلت و فروتنی بیست

به خود راه خواهیم داد .

اما دستوری که در معاشرت با مردم دنیا باید پیروی کرد ، بنیادش

براین است که ، اگر چه هر فردی از ما از افراد دیگر جدا است ،

ولیکن چون تنها نمی توانیم زیست کنیم ، ناچار باید منافع خود را

تابع منافع حقیقی جماعتی که جزء آنها

هستیم بنمائیم ، پس در این صورت روشن

### نوع پرستی

می شود ، که کره زمین جزئی از کل جهان ، و مسکن هر یک از افراد

بشراست ؛ ولیکن هرفردی به قسمتی از این کره بیشتر مخصوص است، و به ملت و خانواده‌ای که در میان آنها متولد شده بیشتر بستگی دارد، و نسبت به آنها وفاداری باید بنماید . نمی‌گوئیم ؛ برای اندک خیر دیگران به خود شر بزرگ وارد آورد، ولیکن عکس آن هم خطاست، و اگر کسی این حس را داشته باشد که صلاح کل مقدم بر صلاح جزء است، مکارم والا از او ظهور خواهد کرد، و حتی برای خدمت به دیگران جان خود را به خطر خواهد انداخت.

در کارهای زندگانی تردید و عدم تصمیم مایهٔ پیرشان حالی است؛ زیرا کسی که نمی‌تواند یکطرف را اختیار کند، ناچار از کار خودداری می‌نماید، یا بی‌رویه کار می‌کند. آنکاه اگر از عمل یابی عملی او مفسده‌ای تولید شود، پشیمانی و دلخوری برای اودست میدهد و پیرشان حال می‌گردد. پس ؛ برای پرهیز از این پیش‌آمد باید سبب تردید و بی‌عزمی را جست، و آن جز هواهای

**پرهیز از تردید**

نفسانی چیزی نیست که نمی‌گذارد خیر و شر را چنان که هست دریابیم، بنا بر این ؛ باید نفسانیات را به درستی شناخت و موارد ظهور و بروز آنها را دریافت، و دانست که چگونه می‌توان آنها را خنثی و بی‌اثر کرد، یا از آنها استفاده نمود، و چون هواهای نفسانی غالباً با اختلالات مزاجی همراه است، برای جلوگیری یا دفع آنها علم طبع هم دستیاری تواند نمود، و رسیدگی و نکته‌سنجی در آداب و عادات اهل زمانه نیز سودمند و مؤثر خواهد بود .

خلاصه اینکه عمل انسان، باید همواره عقل‌پسند باشد و اگر چنین شود البته سعادت و خرسندی خاطر که مراد و منظور از علم اخلاق همانست حاصل خواهد گردید .

این بود مجملی از آثار و تعلیمات دکارت، که چون از درازی سخن پرهیز داریم بسیار به اختصار گذرانیدیم، و جز آنچه ضروری دانستیم چیزی نگفتیم . اکنون وقت آن است که اندکی هم نقادی کنیم ، سپس نتیجه بگیریم .

خردهٔ بزرگی که به روش دکارت در تحصیل علم گرفته‌اند این

است ، که دربخش دوم از رساله «گفتار» آنجا که قواعد روش خود را به دست می‌دهد ، از مشاهده و تجربه

سخنی به میان نیاورده، و مانند اصحاب اسکولاستیک تنها تعقل را اساس تحصیل

**خرده‌گیری بر  
دکارت**

علم قرار داده است. با اینکه از تحقیقات

فرنسیس بیکن آگاه ، و به تجربه معتقد بوده، و بعد از عمل می‌کرده است؛ تا آنجا که یکی از آزمایشهای معروف (۱) که در علم طبیعی واقع شده ، و نتیجه‌ای بزرگ بخشیده به اشاره و سفارش او بوده ، و آن آزمایش بلندی ستون مایع است در لولهٔ سربسته در ارتفاع‌های مختلف، که به آن واسطه مسلم شد که بالا رفتن مایع در لوله به سبب امتناع خلاء نیست، بلکه فشار وزن هوا علت آنست، و کسانی که علم فیزیک جدید خوانده‌اند ، از این مسئله مسبقند . از این گذشته دکارت در بخش پنجم همان رساله به لزوم تجربه اشاره می‌کند و جای دیگر می‌گوید، استقرار باید به وسیلهٔ آزمایش ثابت و مکمل شود، و نیز جهان را تشبیه به معمائی می‌کند که برای حل آن محتاج به فرض هستیم ، پس از آنکه فرض را کردیم باید درستی آن را به تجربه آزمایش کنیم. پس می‌توان گفت ، که هر چند دکارت در بیان قواعد روش خود تجربه را مسکوت گذاشته ، از آن غافل هم نبوده است .

خرده دیگر که بر روش دکارت می‌گیرند و حق است، این است ، که همه بساطت آن سان که او تصور کرده بدیهه، و روشن و متمایز نیستند. و روش ریاضی برای بحث در جمیع علوم کفایت نمی‌کند ، و راه وصول به علم واحد و تام آن اندازه که او فرض کرده بود نزدیک نیست ، و این بزرگترین اشتباه دکارت است . و در این باب با همهٔ مخالفتش با اصحاب اسکولاستیک نتوانسته است ذهن خود را یکسره از روش ایشان پاک کند ، و اعتماد و اتکایش بر عقل بیش از آن بوده که درخور است، و به قدر کفایت بمحدود و قاصر بودن عقل پی نبرده بود . و دعوی او به اینکه ، بیان کلی از عالم خلقت بنماید ، سبب شده که از خطا

---

(۱) آزمایش پاسکال.

مصون نمانده است . چه ، يك تن هرچقدر هوشمند و محقق باشد ، محال است که ازعهدهٔ اینکار برآید ، و با آنکه از زمان دکارت تاکنون در ظرف سیصد سال هزاران دانش طلب در آن راه قدم زده ، و مجهولات بسیار مکشوف کرده اند ؛ هنوز سر رشتهٔ حقایق درست به دست نیامده است . و از بیان کلی عالم خلقت و علم واحد ، یعنی ، دستوری که بآن وسیله همهٔ امور جهان را يك یا چند قاعدهٔ کلی درآوریم بسیار دوریم .

در مسائل مربوط به علوم طبیعی هم دکارت اشتباهات چند کرده است ، که بعضی از آنها عجیب است ، مانند اینکه ، حیوانات را یکسره بی حس و بی شعور دانسته ، و ماشین پنداشته است و غدهٔ صنوبری منز را مقر روح فرض کرده است ، و آنچه در حقیقت جسم و حرکات آن و گردبادها و هیئت عالم گفته است ؛ تمام نیست . بعضی از عقاید او بطلانش معلوم ، و برخی محل تردید یا محتاج به تکمیل است .

در کلیات فلسفه ، و تحقیقات دکارت در مابعدالطبیعه ، از همه بیشتر خرده گیری شده است . بعضی شك دستوری او را بجاندانسته ، و طعن زده اند ، که در آغاز همهٔ معلومات و مدرکات حتی بدیهیات را محل تردید قرارداد ، بعد برای وصول به یقین بهمان بدیهیات استناد کرد ، و نیز مدعی شده اند که اصل «می‌اندیشم پس هستم» مصادره به مطلوب است ، و متمایز و مستقل بودن نفس از بدن بوجهی که او بیان کرده است ثابت نمیشود و نیز گفته شده است که پیش از دکارت هم دانشمندان متوجه بوده اند که انسان بر وجود نفس خود شك نمی‌تواند بکند ، و علم به نفس علم «حضوری» است (۱) .

و نیز در این باب بحث بسیار شده است ؛ که دکارت در هر امر بداهت و روشن بودن آن امر را در نزد عقل مایهٔ یقین دانست ، و همین

---

(۱) اگوستین این فقره را تصریح کرده (رجوع کنید به صفحهٔ ۸۱) و مدعیان دکارت باو خاطر نشان نمودند ولیکن او گفته است من از این فقره آگاه نبودم . شیخ الرئیس ابوعلی سینا هم در کتاب شفا و هم در اشارات باین امر اشاره کرده است ولیکن حق اینست که پیش از دکارت هیچکس علم انسان را بر نفس خود اساس کل علم قرار نداده بود و بیان دکارت از این جهت بدیع است .

بداهت را برهان بروجود ذات باری قرارداد ، سپس عنوان کرد که یقینی بودن امور بدیهی مبتنی بر اعتقاد به وجود ذات باری است (۱) و این دوراست . چون يك امر را بر امر دیگر مبتنی کرد ، سپس امر دوم را بر امر اول مبتنی ساخت . دکارت بر این اعتراض جواب گفته ، ولیکن حق این است که منظور دکارت هر چه بوده باشد صورت استدلالش دوری است .

و نیز گفته شده است ، که براهین دکارت بر اثبات وجود باری ، نه تازگی دارد ، نه مقنع است . چنانکه ، برهان وجودی را اول دفعه «آنسلم» اقامه کرده ، و همانوقت صاحب نظران به او اعتراض کردند که وجود ذهنی مستلزم وجود خارجی نیست . (۲)

به عقیده ما حق این است ، که بسیاری از خرده هائی که اشاره کرده ایم بر دکارت وارد است ، و مخصوصاً می توان گفت : دکارت انقلابی را که در ریاضیات و طبیعیات کرده ، در مبحث ما بعد الطبیعه نکرده است . و شاید این فقره از آن باشد که به ما بعد الطبیعه عقیده و دل بستگی نداشته ؛ چنانکه خود این فقره را اقرار کرده است . (۳) با این همه مقام دکارت در میان فیلسوفان ، و کلیه اهل علم بسیار بلند است . و حق این است ، که پس از

### مقام حقیقی دکارت

جنبشی که یونانیان در علم و حکمت کردند ، و منتهی به تأسیسی شد که اصحاب سقراط ، مخصوصاً افلاطون و ارسطو در فلسفه نمودند ؛ نخستین انقلابی که در این تأسیس واقع شده ، آن است که دکارت به عمل آورده است . و اصرار و تأکید ما به خاطر نشان کردن این امر ، نه برای اظهار ارادت به دکارت و تجلیل او است ، البته تجلیل بزرگان کاری پسندیده است ؛ ولیکن اصل مقصود استفاده از وجود آنهاست ، و اگر کسی درست به مقام دکارت و انقلابی که او در علم آورده پی نبرد ، معرفتش در فلسفه و علم ناقص خواهد بود .

(۱) رجوع کنید به صفحه ۱۵۲ و ۱۵۳ و ۱۵۴

(۲) رجوع کنید به صفحه ۹۲ (۳) رجوع کنید به صفحه ۱۵۸

وما برای اینکه خوانندگان ما از این نقص مبری باشند، محض آگاهی ایشان می‌گوئیم، برای پی‌بردن به انقلاب دکارت باید دید علم و حکمت پیش از دکارت به چه پایه و چگونه بوده، و پس از او در اروپا چگونه سیر کرده است، آنگاه باید در گفته‌ها و اندیشه‌های دکارت از رساله‌های متعددی که نگاشته، و مکاتباتی که با فضلاء عصر خود نموده، مطالعه و تأمل نمود (۱) با توجه مخصوص به اینکه، دکارت این سخن را به کرسی نشانید، که محقق و دانشمند واقعی آن نیست که همواره گفته‌های پیشینیان را زیر و رو کند، و باید با استقلال فکر در امور عالم نظر و تأمل کرد. و نیز او معلوم نمود که فن منطق آن سان که از پیشینیان به ما رسیده و سهله کسب علم نیست، و اگر فایده‌ای داشته باشد همانا دوری جستن از خطای فکراست، و درست بیان کردن مطلب، و گرنه معلوم کردن مجهولات به بحث در کم و کیف و جنس و فصل و تشریح قضایای شرطیه و حملیه و ممدوله و متصله و منفصله و محصوره و مهمله و عکس و ضد و نقیض و تقابل و مانعة الجمع و مانعة الخلو و امثال آنها صورت نمی‌پذیرد. چنانکه در ظرف دوهزار سال از این گفتگوها هیچ معلوم تازه به دست نیامده، و آن مقصد راه دیگری دارد. و آن را دکارت تقریباً به درستی نموده است. و مانند فرنیسیس بیکن

---

(۱) شنیدم کسی پس از خواندن رساله گفتار اظهار عقیده کرده بود که این جانب این کتاب را ترجمه کردم تا ایرانیان به بینند دکارت که بزرگترین فیلسوف اروپا است، هیچ مقامی ندارد ولیکن اگر تشخیص مقام دکارت بخواندن رساله گفتار میسر می‌شد من به خود زحمت نمی‌دادم که کتاب سیر حکمت را بنویسم و مقدمه آن رساله قرار دهم، و آن گوینده یا این مقدمه را نخوانده، و در شرح فلسفه دکارت و مقام علمی او تأمل نکرده است، یا بیان من کوتاه بوده است. از این رو در این موضوع اندکی به مزید توضیح پرداختم، ولی باز خاطر نشان می‌کنم که تا کسی به علم و فلسفه جنید آشنا نباشد، مقام دکارت را به درستی در نخواهد یافت، و رساله گفتار نه معرف دکارت است، نه مبین علم و حکمت جدید، و اهمیتش از جهت دیگر است.



اكتفا به خرده گیری و نکته سنجی و دستور دادن ننموده، بلکه به عمل راه را باز کرده است. در ریاضیات به واسطه اختراع «هندسه تحلیلی»، و تکمیل جبر و مقابله فتح باب بزرگی نموده، و در طبیعیات گذشته از کشفیات خاصی که نصیب او شده، اساس علم را دیگرگون ساخته، و نشان داده است، که به غیر از آنچه ارسطو و پیروان او گفته اند، حرف دیگر هم می توان زد، و نوع دیگر نیز می توان فکر کرده علم و حکمت اسکولاستیک همه حکایت حد و رسم و جنس و فصل و قوه و فعل و ماده و صورت و خاصیت و طبیعت و نفس نباتی و حیوانی و انسانی، یعنی، لفاظی و خیال بافی بود. بالا رفتن بخار به سبب آن بود که جسم گرم طبیعتش میل به بالا دارد، و زیر رفتن سنگ، به سبب آنکه طبع جسم سرد مایل به زیر است. نمو گیاه از اثر نفس نباتی بود و حس حرکت خاصیت نفس حیوانی و قس علی ذلک.

دکارت معلوم کرد که این عبارات معنی ندارد، و گویندگان آنها خود و دیگران را فریب می دهند و نادانی خویش را پنهان می سازند، انسان را حیوان ناطق تعریف کردن، یا گیاه را جسم نامی خواندن، از حقیقت انسان و گیاه چیزی به دست نمی دهد و از اینکه بگوئیم، جسم هیولائی است که صورت جسمیه اختیار کرده، بر معلومات ما راجع به ماهیت جسم چیزی افزوده نمی شود. علت های غائی که ما برای امور خلقت قائل می شویم همه قیاس به نفس است کار خدا را از خود نباید قیاس بگیریم، فکر ما قاصر است از این که بفهمیم خداوند گیتی را برای چه آفریده؟ و مرادش از این حوادث چیست؟ ما باید چگونگی و اسباب حدوث امور را دریابیم، و از این علم خویش برای کار زندگانی استفاده کنیم.

نکته دیگر که باید در آن تأمل کرد این است؛ که دکارت مانند سقراط و افلاطون جداً در پی این مسئله رفته است، که علم و ادراک انسان بر چه پایه و بنیاد است؟ آیا به محسوسات اعتباری هست یا نیست؟ آیا برای علم وسیله حقیقی انسان حس است یا عقل؟ حس تا چه اندازه معتبر است؟ و به کدام مدرکات می توان اعتماد کامل نمود؟ حکمای

قدیم و عرفا گفته بودند عالم ظاهر حقیقت ندارد، اما بیان ایشان درین باب بیشتر شاعرانه بود، دکارت اول دفعه به وجه علمی باز نمود، که محسوسات انسان با واقع مطابق نیست، فقط وسیله ارتباط بدن با عالم جسمانی است، و تصویری از عالم برای ما می سازد که حقیقت ندارد، و حقیقت چیز دیگری است، مثلاً گوش آوازهائی می شنود، اما صوت حقیقت ندارد و اگر سامعه واقع رادرك می کرد، فقط حرکاتی از هوا یا اجسام دیگر به ما می نمود (۱). هر قلیطوس و بعضی دیگر هم حرکت را حقیقت عالم گفته بودند، اما دکارت آن را به درستی نمایان کرد، و از این روابط طبیعیات را مبدل به علم حرکات نمود، و آنرا بر اساسی قرار داد که امروز هم مدار علم است. و متوجه کرد که نمایشهای عالم مادی از يك جنسند، جسم همه جا یکی است، و علوی و سفلی ندارد. تغییرات همه حرکات مکانی هستند، و حرکات کیفی و کئی و وضعی هم در واقع حرکت اینی می باشند. و معرفت با امور طبیعت بالمال باید منتهی شود به علم مقادیر اجسام و حرکات آنها، یعنی، اصول ریاضی بر آنها حکم فرما است و از این رو است که دکارت دنبال تأسیس علم کل یاریاضیات عمومی بوده، و این همان فیزیک ریاضی است که امروز

(۱) از اهمیت این نکته نباید غافل شد، حکمای قدیم می گفتند، علم یعنی صورت اشیاء در ذهن عین آن اشیاء نیست، اما با آنها موافق است. یعنی مثلاً آنچه ذهن ما از گرمی و سردی و مانند آنها درك می کند، با حقیقت منطبق است. و می دانیم که کنه حقیقتش همین است که ما درك می کنیم و چنان در این عقیده راسخ بودند که می گفتند، هر کس در این باب شبهه کند دیوانه است. امروز به مشاهده و تجربه و دلیل و برهان عقیده دکارت ثابت شده، و مسلم گردیده است که ادراکات ما با حقیقت منطبق نیست، و آن صور را ذهن انسان از تأثیراتی که بر او وارد می آید می سازد، و نه تنها صوت، بلکه حرارت و نور و رنگها همه خواص جسم ناشی از حرکت است. و اگر ذهن انسان این صور را نمی ساخت بکلی چیز دیگر درك می کرد و عالم را دیگر گونه می دید.

اساس علم طبیعی واقع شده است . نامحدود بودن عالم و قاعده نشو و ارتقا و چگونگی تکوین عوالم شمسی و بسیاری از مسائل دیگر که امروز مورد تحقیق و جستجوی علما و حکما می باشد ، افکاری است که دکارت متوجه بوده و بسیاری از تحقیقات او هنوز یا عیناً مقبول است ، یا با تصرفات و تکمیلات که در آنها به عمل آمده محل اعتنا و اعتبار می باشد ، و آنچه هم مقبول نیست باز این تأثیر را داشته است که افکار را به جنبش آورده است و بنا بر این دکارت مجدد علم و حکمت و مؤسس فلسفه جدید است و سیر این فلسفه جدید هم خود داستانی دراز است که بموقع باید به آن بپردازیم .

و اما اینکه ، تحقیقات دکارت در مابعدالطبیعه دلچسب مانمیشود آن را هم نباید گمان کرد از بی بنیاد بودن فکراوست ، بلکه برعکس باید گفت ، فکرش ریشه ای عمیق دارد چنانکه امروز هم بسیاری از حکما با او هم عقیده اند . توضیح مطلب اینکه دکارت در فلسفه مابعدالطبیعه مذاقش نزدیک با فلاطون است ، نفس انسانی را ذاتی می داند قائم بخود و بکلی مستقل از تن و جسم ، و برای مقولات هر چند که جای آنها در نفس است ، وجود حقیقی ذاتی قائل است . یعنی ، همانکه آنها را مفهومات « فطری » ( ۱ ) می نامد ، و در فلسفه افلاطونی مثل نامیده شده است ، و حصول علم به مجردات را برای نفس محتاج به ادراک جزئیات نمی داند ، و هم عقیده نیست با کسانی که وجود مفهومات مجرد را ذهنی و مانند تصاویری می دانند که در آئینه نقش می شود ، و همین اعتقاد او را به بی اعتباری محسوسات متوجه نموده ، و سرانجام علم را منحصر به مدرکات عقلی دانسته است ، و از این سبب است که می گوید ، من بهیچ چیز اعتماد ندارم ، مگر آنچه در نزد عقل من روشن و بدیهی باشد ، یعنی همان مفهومات فطری را اساس علم واقعی می پندارد ، و وقتی که می گوید ، من وجود باری را به بداهت درمی یابم صادق است ، اگر چه در اشتباه باشد یعنی ، از روی عقیده

می گوید ، و برهان وجودی هم بر ذات باری (۱) مبنی بر همین اساس است ، و هر کس درباره نفس و معقولات عقیده دکارت و آنسلم و افلاطون را داشته باشد ، ناچار این فقرات را تصدیق می کند و نزاع همه بر می گردد به اینکه ، آیا معقولات حقیقت دارند ؟ یا فقط تصاویری هستند که در ذهن نقش می یابند ؟ و شاید بتوان گفت بیان دکارت عجب نیست ، عجب از کسانی است که برای نفس وجود مجرد مستقل از بدن قائل باشند ، و بنیاه عقایدشان در فلسفه اولی با افلاطون و دکارت موافق نباشد ، و نیز نکته دیگر توجه کردنی ، مربوط به همین بحث این است که چنانکه گفتیم ، معمولاً محققان وجود عالم جسمانی را مسلم دانسته ، از آن به مجردات پی می برند ، دکارت عکس این روش را پیش گرفته از مجردات پی به عالم محسوس برده است . و چون به عقیده دکارت درباره تصورات فطری و ذات باری و بدهات عقلی درست پی بردیم ، مشکل استدلال «دوری» (۲) او را هم می توان حل کرد ، و من آن را این قسم تأویل می کنم که می خواهد بگوید ، خدا ذاتی است که وجودش سبب نظام و سامان داشتن جهان است ، و اگر به وجود چنین ذاتی معتقد نباشیم کارهای عالم را بی سامان و هرج و مرج باید بدانیم ، در آنصورت به وجود حقایق ثابتی (۳) در جهان نمی توانیم معتقد باشیم ، پس ، من چگونه اطمینان کنم که آنچه امروز حقیقت می یابم ، فردا هم حقیقت باشد ؟ اما چون دانستم که خدا هست به صحت حقایقی که درمی یابم می توانم اطمینان کنم . این است که يك جا در وجود باری به بدهات عقلی استناد می کند ، و يك جا اطمینان به بدهات را از وجود باری میداند و این استدلال به نظر «دوری» می آید .

پس ، در ما بعد الطبیعه هم نمیتوان گفت فکر دکارت بی پایه و مایه است ، مگر اینکه در بنیاد فکر او مناقشه کنیم ، و آن داستان دیگری است . در هر صورت مطلب قابل تأمل است و از مطالعه آن فکرهای نیکو برای شخص پیش می آید ، چنان که برای مردمان صاحب نظر پیش آمده ، و از این پس معلوم خواهیم کرد .

---

(۱) رجوع کنید به صفحه ۱۵۳ و ۹۲ (۲) رجوع کنید

به صفحه ۱۶۹ (۳) رجوع کنید به صفحه ۱۵۶

و اگر کسی بگوید، ازدکارت چه حاصل که در طبیعیات خطاها و اشتباهات دارد؟ والهیات را بر پایه ای قرارداده اہت کہ بی تزلزل باشد؟ کوئیم، توقع شما فوق طاقت بشر است، ونہ کسی از گنشتگان تا امروز بہ آن مقام رسیدہ، ونہ از این پس انتظار داریم کہ بزودی کسی برسد کہ حقیقت را تمام بیابد. ہر کس فی الجملہ دامنہٴ جہل ما را کوتاہ کند از اومنون می شویم، و اورا مردی بزرگ می نامیم، و فلسفہ های فیلسوفان چنانکہ پیش از این گفتہ ایم (۱)، مانند کاروانسرا است کہ کاروان علم یک چند در آن رفع حوائج می کند، سپس آن را ترک کردہ بہ کاروانسرای دیگر می رود.

امیدواریم این توضیحات خوانندگان را بہ فہم حقیقت فلسفہٴ دکارت نزدیک کردہ، یا لا اقل متوجہ ساختہ باشد کہ سرسری بہ آن نباید تکرست و بیش از این در این موضوع سخن راندن زیادہ از گنجایش این کتاب است، و ہنگام آن رسیدہ کہ بہ سیر حکمت در اروپا پس از دکارت بپردازیم.

# گفتار

در روش راه بردن عقل

تصنیف

رنه دکارت

فیلسوف نامی فرانسوی

ترجمه بفارسی

نگارش :

محمدعلی فروغی

ضمیمهٔ جلد نخستین از کتاب سیر حکمت در اروپا



# گفتار در روش درست راه بردن عقل

## وجستجوی حقیقت در علوم

اگر این گفتار پرداز نماید که خواندنش همه در یک هنگام میسر نباشد میتوان آنرا شش بخش نمود. بخش نخستین ملاحظات چند در باب علوم را در بر دارد ، بخش دوم قواعد اصلی روشی که مصنف در پی آن بوده است. بخش سوم پاره ای از قواعد اخلاق که از آن روش بر آورده است . بخش چهارم دلایل اثبات وجود باری و روح انسانی که بنیاد علم ما بعد الطبیعه<sup>(۱)</sup> است . بخش پنجم ترتیب مسائل علم طبیعی که آنها را جستجو کرده است مخصوصاً بیان حرکت قلب و پاره ای از مشکلات دیگر که متعلق بطب میباشد پس تفاوتی که میان روح انسان و روح جانوران هست . و در بخش آخر گفتگو میکند از آنچه ضرور است برای اینکه در تحقیق احوال طبیعت بیشتر پیشرفت حاصل شود و آنچه مصنف را بنوشتن این کتاب برانگیخته است .



## بخش اول

میان مردم عقل اثر چیز بهتر تقسیم شده است (۱) چه هر کس بهره خود را از آن چنان تمام میداند که در مردمانی که در هر چیز دیگر بسیار دیر پسندند، از عقل بیش از آنکه دارند آرزو نمیکند و گمان نمی رود همه در این راه کج رفته باشند بلکه باید آنرا دلیل دانست بر اینکه قوه درست حکم کردن و تمیز خطا از صواب، یعنی خرد یا عقل طبعاً در همه یکسان است و اختلاف آرا از این نیست که بعضی بیش از بعضی دیگر عقل دارند بلکه از آنست که فکر خود را بروشهای مختلف بکار میبرند و منظورهای واحد در نظر نمیگیرند چه ذهن نیکو داشتن کافی نیست بلکه اصل آنست که ذهن را درست بکار برند و نفوس هر چه بزرگوار باشند همچنان که بفضائل بزرگ راه میتوانند یافت بخطاهای فاحش نیز گرفتار میشوند و کسانی که آهسته میروند اگر همواره در راه راست قدم زنند از آنان که میشتابند و از راه راست دور میشوند بسی بیشتر میروند .

من در باره خود هر گز گمان نبرده ام که ذهنم از هیچ جهت درست تر از اذهان عامه باشد، بلکه غالباً آرزو مند شده ام که کاش مانند بعضی کسان فکر مند یا خیال مند واضح و روشن یا حافظه ام وسیع و حاضر میبود و جز این صفات چیزی نمیدانم که برای کمال ذهن بکار باشد چه عقل را چون حقیقت انسانیت و تنها مایه امتیاز انسان از حیوان است در هر کس تمام میندازم و در این باب پیرو عقیده اجتماعی حکما هستم که میگویند کمی

---

(۱) در بادی نظر این مدعا غریب مینماید و بعضی گمان کرده اند مصنف این کلام را از روی استهزاء میگوید ولیکن مراد او از عقل آنست که با اصطلاح حکما ممیز انسان از حیوان است و نمیخواهد بگوید همه مردم در فهم و دانش یکسان هستند و از بیانات بعد مطلب در روشن میشود با اینهمه عبارت دوم که هیچکس از عقل بیش از آنچه دارد آرزو نمیکند خالی از استهزائی نیست. دیگران هم پیش از دکارت این حرف را زده اند.

ویشی، دراعراض است و در هر نوع از موجودات صورت (۱) یا حقیقت افرادیش و کم ندارد.

اما باک ندارم و میگویم که بگمانم طالع یار بوده و در روزگار جوانی براههائی افتاده‌ام که مرا بنظرهائی و اصولی رهبری نموده و بآن واسطه روشی برای خود درست کرده‌ام که میتوانم بآن روش اندک اندک بر معرفتم بیفزایم و کم کم آنرا ببالاترین مرتبه که ذهن ضعیف و عمر کوتاه من امکان وصولش را متحمل است برسانم. چه هم اکنون بهره‌هائی از آن برده‌ام (۲) که هر چند در احکامی که درباره خود میکنم میخواهم بیشتر بجانب شك متمایل باشم تا غرور، و چون بدیده حکیم بکارهای همه مردم مینگرم تقریباً هیچیک نیست که بچشم من و بیهوده نیاید. با اینهمه از پیشرفتهائی که بگمان خود در جستجوی حقیقت کرده‌ام بسی خرسندی دارم و برای آینده هم چنان امیدوارم که میتوانم باور کنم که اگر در میان مشاغل بشری شغلی درست و نیکو و مهم باشد آنست که من برگزیده‌ام.

ولیکن ممکن است من با اشتباه بوده و آنچه را زر و الماس میندازم مس و خرف باشد، زیرا که میدانم ما چه اندازه درباره خود ممکن است سهو کنیم و از تصدیقهائی هم که دوستان در باره ما میکنند باید بدگمان باشیم. اما دلخواه من آنست که در این گفتار بنمایم که از چه راهی رفته‌ام و احوال خود را مانند تصویری نمایش دهم که همه کس بتواند درباره آن حکم کند (۳) تا از عقایدی که اظهار میشود و

---

(۱) صورت در اینجا با اصطلاح ارسطو و در مقابل ماده استعمال شده یعنی حقیقت هر چیز و صورت و ماده که جوهرند محل اعراضند و اعراض شخصیت افراد را متحقق میسازند.

(۲) هنگامی که دکارت این کتاب را مینوشت با آنکه چهل سال بیشتر نداشت در ریاضیات اکتشافات عمده نموده و در طبیعیات و الهیات تحقیقات مهم کرده بود.

(۳) اشاره است به نقاشی که پشت پرده نقاشی خود پنهان شد، بگفتگوی مردمانی که نقادی میکردند گوش میداد و استفاده میکرد.

آوازه‌اش بمن میرسد وسیله معرفتی بیش از آنچه بر حسب عادت بکار میبرم بدستم آید .

پس در اینجا مرادم این نیست که روشی نشان دهم که همه کس عقل خود را درست براه برد ، بلکه تنها مقصودم اینست که بنمایم من عقل خویش را از چه راه برده‌ام ، زیرا کسانی که میخواهند بدیگران دستور دهند باید خود را از آنان داناتر بدانند و اگر در اندک چیزی بخطا روند سزاوار سرزنش خواهند بود اما این نوشته را تنها مانند سرگشتی یا بلکه افسانه‌ای پیشنهاد میکنم که پاره‌ای از نمونه‌های آن شاید سزاوار پیروی بوده و بسیاری از آنها در خور متابعت نباشد ، پس امیدوارم ببسی سود دهد و بهیچکس زیان نرساند و همه از صداقت من خشنود شوند .

من از کودکی در فضل و ادب پرورده شده بودم و چون اطمینان میدادند که باین وسیله از آنچه برای زندگانی سود دارد میتوان بییقین و وضوح آگاهی یافت بجز اگر رفتن آنها شوق تمام داشتم . اما چون دوره تحصیلاتی را که در انجام آن بر حسب عادت شخص در صف فضلا پذیرفته میشد و پایان رسانیدم یکسر تغییر عقیده دادم . چه خود را باندازه‌ای گرفتار شبهه و خطا یافته‌م که دندم از کوششی که در دانش جوئی کرده‌ام هیچ سودی نبرده‌ام . مگر اینکه همواره بیشتر بنادانی خود برخورده‌ام در صورتیکه در یکی از نامی‌ترین مدارس اروپا ( ۱ ) بودم که اگر در جایی از روی زمین مردمان دانشمند وجود دارند یقین داشتم آنجاست و آنچه دیگران در آن دارالعلم فرامیگیرند آموخته بودم بلکه بملومی که بما تعلیم میدادند قناعت نکرده هر کتابی که از معلومات غریب غیر متداول بحث میکند و بچنگ میافتاد مطالعه میکردم و نیز میدانستم دیگران درباره‌ی من چه عقیده دارند و مرا از هم مقدمانم پست تر نمی- شمارند ، با آنکه بعضی از ایشان بنا بود جانشین استادان ما شوند

---

( ۱ ) مدرسه معروف ، سلطانیه در بلده لافلش La Flèche

از شهرهای فرانسه .

و عصر خود را هم از جهت رواج علم و بسیاری دانشمندان کمتر از اعصار گذشته نמידیدم، بنا بر این میتوانستم دیگران را نیز ضربه خود قیاس کرده معتقد شوم که در دنیا هیچ علمی چنان نیست که بمن امیدواری داده بودند .

با اینهمه آنچه را که در مدارس بدان اشتغال میورزند نا چیز نמידیدم و میدانستم زبان هائی که در آنجا میآموزند (۱) برای فهم کتب پیشینیان ضرور است، و ظرافت افسانه ها (۲) ذهن را بیدار و آگاهی بروقایع مهم تاریخ طبع را بلند میسازد و چون آدمی آنها را با تمیز بخواند، قوه تعقل خویش را پرورش میدهد . و خواندن همه کتب نیک مانند همصحبتی با مردمان بزرگوار دوره های گذشته است که نویسنده آن کتابها میباشند و مصاحبه با رویه ایست که در ضمن آن بهترین افکار خود را بما مینمایند ، و بلاغت تأثیرات و محسنات بی نظیر دارد . ولطافت و حلاوت شعر بهجت انگیز است . و در ریاضیات تدابیر دقیق بکار است که هم طبع کنجکاو را خزشند و هم کلیه فنون را آسان میکند و بار زحمت انسان را سبک میسازد و رسائل اخلاقی مشتمل بر تعلیمات سودمند بسیار است که مردم را با کتساب فضائل بر میانگیزد و علم الهی راه بهشت را ب مردم مینماید . و فلسفه شخص را توانا میکند که چون از هر باب سخن راند درست بنظر آید و عوام را باعجاب افکند (۳) و فقه و طب و علوم دیگر به مشتغلین آنها عزت و نعمت میرسانند و بالجمله مطالعه همه، حتی آنها که خطا و باطل میباشند رواست تا آدمی قدر و قیمت واقعی هر یک را دریابد و بتواند از فرب خوردن بپرهیزد .

---

(۱) مقصود لغت لاتین و یونانی است که مبنای تحصیلات علمی و ادبی اروپائیان بوده و هنوز تا یک اندازه هست .

(۲) مقصود افسانه هائی است که در تواریخ یونان و روم یا کتب ادبی منقول است .

(۳) خاصیتی که برای فلسفه ذکر میکند قابل توجه است .

ولیکن (۱) گمان داشتم که بقدر کفایت، عمر صرف آموختن زبان و مطالعه کتب قدما و تواریخ و افسانه های آنها که دهام زیرا همصحبتی با مردمان پیشین فی الجمله مانند مسافرت باشد که يك اندازه آگاهی بر آداب اقوام مختلف ضرور است تا شخص بتواند در عادات قوم خویش بدرستی حکم کند و گمان نبرد آنچه با رسوم ما مخالفت دارد سخیف و باطل است. چنانکه این عقیده کسانی است که سیر و سیاحتی نکرده اند اما هر کس مسافرت بسیار کند سرانجام نسبت بکشور خویش بیگانه میگردد، همچنین اگر آدمی بکارهایی که در قرون گذشته بدان اشتغال میورزیدند پیر سرگرم شود، از مسائلی که در عصر حاضر محل ابتلاست عاری میگردد. بعلاوه انس با افسانه ها بسیاری از امور را که ممتنع است ممکن بنظر می آورد و حتی تواریخ صحیح هم مقدار قضایا را تغییر میدهند و بزرگ مینمایند تا مردم را بخواندن آنها راغب سازند و اگر هم چنین نکنند همانا اکثر قضایای حقیر را که چندان برجسته نیست بسکوت میگذرانند و باین سبب امور دیگری را که نقل میکنند چنانکه بوده جلوه نمی نماید، و هر کس امثال و شواهد تاریخ را جهت رفتار و کردار خویش پیشنهاد کند کارش بدیوانگی کسانی منجر میشود که از پهلوانان و عیاران افسانه ها سرمشق بگیرند و مقاصد را وجهه همت میسازد که از قوه او بیرون است (۲)

(۱) دروسی را که آئزمان تعلیم میشد با فوایدی که از آن متصور بود مذکور داشت، اینک آنها را يك بيك مورد انتقاد میسازد (۲) این سرزنش بیجا نبوده است زیرا که آئزمان تاریخ فقط نقل وقایعی بوده است، راست یا دروغ و ناقص و بیشتر راجع به سلاطین و جنگهای آن ها و چندان باقصه و افسانه تفاوتی نداشته است، لیکن امروز تاریخ گذشته از این که در صحت و سقم قضایا تحقیق عمیق میکند اکتفا بمحاربات و اعمال ملوک نکرده، کلیه احوال اقوام و ملل و ترقی و تنزل آن ها را از جهت علم و ادب و صنعت و تجارت و سیاست و دیانت و افکار و عادات و رسوم ظاهر میسازد و علل و اسباب و فلسفه آنها را جستجو میکند و میتوان گفت مجموعه و خلاصه کلیه معلومات انسان و مخصوصاً اساس سیاست مدن است.

بلاغت را گرامی داشتیم و بشعر عاشق بودم اما این هر دو رادر طبع انسان موهبت میدانستم که اکتساب آن میسر نیست، چه هر کس از قوه استدلال بهره مند تراست و افکار خویش را پخته تر میکند تا روشن و مفهوم گردد مدعای خویش را بهتر در اذهان جای میدهد هر چند بزبان روستائی سخن گوید و علم بلاغت نیاموخته باشد، و همچنین کسانی که ابتکار مضامین دلپسند کرده و آنها را لطف و آرایش بیشتر میدهند در شعر مقامی عالی تر دارند اگر چه از علم صنعت شعر بی بهره باشند.

از ریاضیات لذت مخصوص میبرد از آن رو که براهینش را یقین و واضح می یافتم، اما سود درستی از آن در نیافته بودم و چون نفع آن را تنها در صناعات میدیدم شکفت داشتم از اینکه بر آن بنیاد سخت و استوار بنائی والا تر نساخته اند (۱) و برعکس این قضیه نوشته های قدمای غیر موحد را که از اخلاق بحث کرده اند، بکاخ بلند بسیار با شکوه مانند یافتم که بنیادش بر آب باشد، چه فضایل را بسیار بالا میبرند و بر هر چیز در عالم مزیت می نهند، اما وسیله شناخت آنها را درست بدست نمیدهند و غالباً آنچه را باین اسم شریف میخوانند جز سنگدلی یا نخوت یا نومییدی یا پدرکشی چیزی نیست (۲)

(۱) در احوال دکارت بیان کردیم که پیش از او ریاضیات در واقع تفنن بود و این دانشمندان آن را اساس علم قرار داد.

(۲) نظر مصنف در اینجا بحکمای رواقی است، سنگدلی اشاره است باینکه آن جماعت فضیلت را در این میدانستند که نفسانیات و عواطف را ترک کنند، چنانکه یکی از آن ها پسران خود را که بمقتیده او برخلاف مصلحت کشور عمل کرده بودند محکوم بقتل نمود و شاهد اعدام آن ها گردید و نخوت اشاره بآنست که حکمای مزبور میگفتند حکیم مصوم و آزاد و مستقل و بی نیاز است و اعتبار بهیچکس نمیکردند و نومییدی اشاره است باینکه حکمای رواقی از دنیا ناامید میشدند و حتی خودکشی را روا میدانستند و پدرکشی اشاره بآنست



علم الهی خودمان را پس ارجمند می‌شمرم و مانند دیگران وصول بهشت را آرزو مند بودم اما بمن بیقین آموخته بودند که راه آن برای نادان و دانا یکسان باز است، و رهبرش حقایق منزله می‌باشد که برتر از عقل‌های ماست، پس جسارت نداشتم که آنرا تابع قوه استدلال ضعیف خود سازم و معتقد بودم که اقدام و نیل بمطالعه در آن حقایق محتاج بتأیید فوق‌العاده از عالم بالا و احراز مقامی فوق‌بشر است (۱).

از فلسفه (۲) چیزی نمی‌گویم جز اینکه می‌دیدم با آنکه از چندین قرن نفوس ممتاز بدان سرگرم بوده‌اند هیچ قضیه‌ای از آن نیست که موضوع مباحثه و مجادله و بنابراین مشکوک نباشد و بخود آن چنان غرور نداشتم که امیدوار باشم در این باب بر خوردار تر از دیگران شوم و چون ملاحظه کردم که در هر مبحث چندین رأی مختلف می‌توان یافت که هر یک از آنها را جمعی از فضلا طرفدارند، در صورتیکه البته رأی صواب و حقیقت یکی بیش نیست، پس آنچه صحتش تخمینی بود تقریباً باطل میانگاشتم.

اما دانش‌های دیگر چون اصول آنها از فلسفه گرفته شده است قیاس می‌کردم که بر بنیادی باین سستی ممکن نیست بنائی استوار گذاشته شده باشد و عزت و نعمتی که از آن علوم ممکن بود تحصیل کنم مرا راغب بفرا گرفتن آنها نمی‌ساخت. چه بفضل الهی خود را نیازمند نمی‌دیدم ۱



که بعضی از رواقیان از کشتن دوستان و خویشان و منسوبان بجهت منظور و آمال فلسفی خود دریغ نکرده‌اند چنانکه بر وتوس رومی در کشتن قیصر که می‌خواست جمهوریت روم را مبدل بسلطنت کند شرکت نمود با آنکه قیصر بر اوحق پدیری داشت.

(۱) در مذهب کاتولیک نجات اخروی با ایمان است و ایمان مبنی و موکول بر تعقل نیست و درک اصول دین و ایمان بتفضل الهی است.

(۲) فلسفه‌ای که دکارت مورد تحقیق قرار داده همان اسکولاستیک است و از خصایص و اعتبارات اهل مدرسه این بود که در مسائل حکمت مباحثه و مجادله کنند و در هر حال بالزام خصم نایل شوند.

که علم را برای مال پیشه کنم و اگر چه مانند پیروان روش «کلیان» (۱) مجد و شرف را خوار نمیشمردم. بر آنچه امیدوار نبودم از روی شایستگی دارا شوم چندان وقعی نمیکذاشتم و بر قدر و قیمت تعلیمات خبیثه (۲) هم آن اندازه خود را آگاه میدانستم که از وعده‌های کیمیا-گران و اخبار اهل تنجیم و دروغهای ساحران و نیرنگها یا گرافه-گوئی‌های کسانی که پیش از معلومات خود داعیه دارند فریب نخورم.

بنابر این همینکه سنم بجائی رسید که توانستم از اختیار آموزگاران بیرون روم، آموختن علوم رایکسره رها کرده بر آن شدم که دیگر طلب نکنم مگر دانشی را که در نفس خود یا در کتاب بزرگ جهان بیابم و بقیه جوانی را بجهانگردی و سیاحت در بارها و لشکرها و آمیزش با مردمی که احوال و اخلاق مختلف دارند و جمع‌آوری تجارب گوناگون گذرانیدم و نفس خود را در قضایائی که زمانه با من مصادف میساخت بآزمایش درمی‌آوردم و در کارهایی که پیش‌می‌آمد اندیشه میکردم تا سودی ببرم، چه گمان داشتم از تحقیقاتی که مردم درباره اموری که مبتلا هستند میکنند که اگر بفلسط روند در نتیجه آن زیان می‌بینند بیشتر درک حقایق خواهم نمود تا از بیانات علمائی که در حجره آرمیده و در نظریاتی اظهار رأی میکنند که هیچ نوع تأثیری ندارد و نتیجه‌ای عاید ایشان نمی‌کند جز اینکه شاید بسبب دور بودن آن‌را از فهم عامه میتوانند بر خود ببالند که هوش و صنعت بسیار بکار برده‌اند تا آن‌ها را صحیح جلوه دهند. ولی همواره سخت مشتاق بودم که تشخیص غلط را از صحیح بیاموزم تا کارهای خود را بدرستی تمیز دهم و در زندگانی باطمینان راه بپیمایم.

(۱) کلیان طائفه‌ای از حکمای یونان بودند که حیثیات و

اعتبارات دنیوی را خوار میشمردند.

(۲) از تعلیمات خبیثه مقصود کیمیاگری و تنجیم و ساحری است

چنانکه بعد توضیح میکند و تعلیمات مزبور آن زمان هنوز در اروپا شیوع داشت و خبیث از آن جهت میگفتند که در نزد اهل دیانت حرام بود.



هر چند تا زمانی که آداب و عادات مردم دیگر را فقط مینگریستم (۱) موجباتی برای یقین نمی یافتم و تقریباً همان اندازه اختلاف که در آراء فلاسفه دیده بودم در احوال مردم مشاهده میکردم، و بنا بر این بزرگتر سودی که از این سیر در انفس میبردم این بود که بسیار چیزها میدیدم که پیش ما سخیف و رکیک است ولی اقوام بزرگ دیگر آنها را میپذیرند و معمول میدارند و از این رو عبرت می گرفتم که عقاید و ملکاتی را که فقط از راه انس و عادت پیدا کرده ام چندان مسلم نپندارم و از این راه کم کم بسیاری از اشتباهات را از خود دور می کردم که روشنی طبیعی ذهن را مایه تیرگی است و مانع از آنست که شخص بدرستی تمقل نماید. اما چون چند سال از عمر خود را بمطالعه کتاب جهان بسر بردم و در تحصیل تجربه کوشش نمودم یکروز بر آن شدم که در خود نیز بنای مطالعه گذارم و تمام قوای ذهن خویش را برای اختیار راههایی که باید پیمایم بکار برم و گمان دارم که فواید مهاجرت از وطن و دوری از کتب سبب شد که از آن مطالعه بسی بیشتر سود بردم .

## بخش دوم

آن زمان در آلمان بودم و بمناسبت جنگی که هنوز هم پایان نرسیده است (۲) بآن سرزمین رفته و چون از تماشاى تاجگذاری امپراطور (۳) بسپاه برمیگشتم؛ آغاز زمستان در لشکرگاهی درنگ کردم و آنجا هم صحبتی نبود که مرا مشغول کند، و از حسن اتفاق اندیشه ای در دل و هوائی در سر نداشتم که حواسم را پریشان سازد . پس همواره تنها در حیره کنار آتش بسر میبردم و فرصت تفکر داشتم و یکی از نخستین فکرها که بخاطرم رسید این بود که غالباً مصنوعاتی که دارای اجزاء بسیار و دست استادان چند در آن کار بوده است بکمال چیزهائی

(۱) یعنی مورد تحقیق قرار نمیدادم و فقط نظاره میکردم.

(۲) جنگ سی ساله که یازده سال پس از نگارش این رساله

پایان رسید .

(۳) فردیناند دوم پادشاه بهم و مجارستان .

نیست که یکنفر آنرا ساخته و پرداخته باشد (۱) چنانکه عمارتی که يك معمار برعهده گرفته و انجام داده غالباً زیباتر و مناسب تر از ساختمانهایی است که چندین کس خواسته اند اصلاح کنند و دیوارهای کهنه را که برای منظوره‌های دیگر ساخته شده بکار برده اند و همچنین شهرهای کهن که نخست دهکده بوده و بمروور زمان شهرهای بزرگ شده غالباً نسبت با بادیهای منظمی که یکنفر مهندس بسلیقه خود در بیابان طرح ریخته زشت و بدتر کیب است. هر چند عمارت آنها را چون یکان یکان در نظر گیری بهمان آراستگی ساختمان های دیگر بلکه آراسته تر است ولیکن چون تنظیم و جمع آن ها را با یکدیگر بنگری که یکی بزرگ و دیگری کوچک و کوچه ها کج و ناهموار است، کوئی تصادف و اتفاق آنها را باین صورت در آورده و اراده مردم عاقل در آن دخیل نبوده است، با آنکه در شهر ها همواره مأمورین مخصوص گماشته بودند تا در ساختمانهایی که مردم میکردند مراقبت کنند که مایه زیبائی شهر و تفریح ناظرین باشد. پس چون این کیفیت را مشاهده کنیم یقین حاصل میشود که ساخته های دیگران را پرداختن و از آنها انبیه کامل ساختن آسان نیست. همچنین بخاطر رم رسید افوامی که سابقاً نیمه وحشی بوده و تدریجاً متمدن شده و قوانین خود را به مرور زمان بر حسب ضرورت و بواسطه زحمات حاصله از منازعات و جنایات وضع کرده اند مانند مللی که از آغاز اجتماع پیروی از قوانین یکنفر مقنن عاقل نموده اند دارای انتظام نیستند (۲) چنانکه آراستگی دستگاه «دیانت حق» (۳) که نظامات آن تنها بامر الهی داده شده نباید با دستگاههای دیگر طرف نسبت باشد و چون ما باید

(۱) تمهید مقدمه است برای بیان اینکه چرا علوم سابقین را يك سره کنار گذاشته و خود در صدد تحصیل معرفت برآمده است.

(۲) عقیده عقلای امروز بکلی مخالف این نظر است و معتقدند که بهترین قوانین آنست که از روی تجربه و بر حسب ضرورت پیش آمد امور، وضع شود و ناشی از خیال بافی نباشد.

(۳) مراد دین مسیح و بالخصوص دستگاه مذهب کاتولیک است.

سخن از امور بشری برانیم باز بیاد می آوریم که ترقیات اسپارت (۱) در قدیم از جهت خوبی و درستی یگان یگان قوانین آن نبود، چه بسیاری از آن ها عجیب و حتی مخالف آداب نیکو است، بلکه بسبب آن بود که آن قوانین را یکنفر وضع کرده و همه متوجه يك منظور بوده و همچنین فکر کردم که علوم کتابی خاصه آن ها که اصولشان فقط احتمالی است و برهانی نیست، چون اندك اندك از عقاید اشخاص بسیار فراهم آمده نمیتواند مانند تحقیقات یکنفر خردمند که درباره پیشرفت امور استدلال ساده طبیعی کند بحقیقت نزدیک باشد و نیز یاد کردم که همه از کودکی بمردی رسیده ایم و مدت زمانی محکوم نفسانیات خود و مرییان خویش بوده ایم و بسا که آنها با یکدیگر ضدیت داشته و شاید همیشه بهترین راه را پیش پای ما نمیگذاشتند پس البته افکار ما انسان پاک و استوار نتواند بود که ممکن میشد اگر میتوانستیم از آغاز ولادت قوه تعقل خویش را تمام داشته باشیم و جز آن چیزی را برهبری اختیار ننمائیم .

راست است که هیچگاه نمی بینیم همه خانه های يك شهر را ویران کنند تا آن ها را بشکل دیگر بنا کرده و کوچه ها را زیبا بسازند ولیکن بسیار دیده میشود که مردم خانه های خود را میکوبند و از نو میسازند و حتی بعضی اوقات که پای بست آنها استوار نیست، و خود آماده ویرانیست این کار را از ناچاری می کنند . بر همین

(۱) اسپارت **Sparte** شهر معتبری از یونان که مانند آتن بود و قومی جنگجو در آن سکنی داشتند و با قوانین سخت زندگی میکردند و وضع آن قوانین منسوب بیکى از قدمای ایشان بود معروف به «لیکورک» **Lycourque** از جمله آن قوانین این بود که هر طفل ناقص الخلقه ای را بالای کوه برده تلف مینمودند و کودکان خود را تعلیم میدادند که مال دیگری را بر بایند و نگذارند دیگری مال آن ها را بر بایند و خدعه و جاسوسی را مستحسن میدانستند و همه این قوانین و رسوم برای این منظور بود که هر فردی از مردم اسپارت جنگی کامل باشد و حیات او تماماً مصروف خدمت دولت شود .

قیاس یقین داشتیم که هیچ معقول نخواهد بود که یکی از افراد مردم بخواهد اصلاح کشور کند باین که همه چیز را از بنیاد تغییر دهد و دولت را واژگون نماید که از نو بسازد و با آن که همه علوم را تجدید یا ترتیب تعلیم آنرا در مدارس یکسره دیگرگون کند و لیکن خستیم بمقایدی که من تا آن زمان در خاطر پذیرفته بودم هیچ به از آن ندیدم که یکمرتبه عزم کنیم براین که همه آن ها را از ذهن بیرون سازم تا از آن پس عقاید درست تر بجای آن ها بگذارم، یا همان عقاید پیشین را پس از آن که بمیزان عقل سنجیدم و مطابق نمودم دو باره اختیار کنم، و جزماً معتقد شدم که باین وسیله زندگانی خود را بهتر پیش خواهم برد تا اینکه برپای بست کهنه عمارت بسازم و بر اصولی که در جوانی بذهن گرفته، و صحت آنها را تحقیق ننموده ام اعتماد کنم. زیرا با آنکه در این کار مشکلات چند می دیدم آن ها را بیچاره نمی دانستم و طرف نسبت با دشواری بهبودی کمترین امری از امور عامه نمی یافتیم چه آن بناهای بزرگ را (۱) پس از خرابی دو باره ساختن یا با وجود تزلزل نگاهداشتن بنایت دشوار و سقوط آن ها نیز البته عتیف است، و اگر هم عیب ها و نقص هایی دارند چنانکه از تنوع آن ها باید یقین کرد که بعضی از آنها بی عیب و نقص نیستند انسی و عادت آنرا ملایم و گوارا ساخته و بسیاری از آن ها را محو یا اصلاح کرده که تنها بقوه عقل یا حزم ممکن نمیشد و در هر حال تحمل آن عیب ها آسان تر است تا تبدیل آن ها، چنانکه راه های پر پیچ و خم که میان کوهها گردش میکنند کم از رفت و آمد چنان هموار و آسان می شود که پیروی آن ها بسی بهتر از آنست که خود را بدیده و ماهر بزنند و از کمره و پیرنگهاها زیرو بالا روند برای این که راست رفته باشند (۲)

(۱) یعنی اساس دول و ملل و تشکیلات آنها.

(۲) همه این مقدمات برای آنست که برساند که نمی خواهد در اساس سیاست یا روحانیت انقلاب بیندازد زیرا هر چند دکارت



از اینرو من بهیچوجه طبایع شهر آشوب بی آرام را نمی پسندم که اصل و نسب و استطاعت آنها درخور اشتغال بامور عامه نیست، ولیکن همواره فکر تجدد و اصلاحی در آن امور دارند، و اگر میدانستم در این رساله چیزی هست که چنین سفاقتی درباره من بگمان می آورد از اجازه نشر آن دلخور میشدم چه دلخواه من بیش از این نیست که افکار خویش را اصلاح کنم و بر بنیادی استوار سازم که خود آنرا پی افکنده باشم، پس اگر کار خویش را پسندیده و نمونه آنرا برای شما باز مینمایم از آن نیست که مردمان را به پیروی آن میخوانم کسانیکه فضل خداوند بیشتر شامل حال ایشان است شاید نقشه های عالی تر داشته باشند ولیکن برای بسیاری از مردم از آن میترسم که پیروی همین نقشه برتر از توانائی ایشان باشد، و همه کس را نمیرسد که بخواهد همه عقایدی که سابقاً بذهنش راه یافته پاک کند، چه بیشتر مردم ازدو گروه اند که برای هیچیک از ایشان اینکار شایسته نیست، یکی آنانکه خود را داناتر از آنکه هستند میدانند و از شتاب در اتخاذ رأی خودداری نمیتوانند و آن اندازه صبر و حوصله ندارند که افکار خویش را بترتیب جریان دهند و بنابراین اگر اصولی که در دست دارند محل شك و ریب قرار داده از راه عمومی كج شوند، هرگز سر رشته کار را بدست نمی آورند و همه عمر كمراه میمانند. گروه دیگر کسانی هستند که بسبب عقل یا فروتنی خود مردم دیگر را در تمیز درست از نادرست توانا تر از خویش شناخته و از ایشان تعلیم میتوانند کرد و بنابراین باید به پیروی عقاید آنان اکتفا نمایند و از اینکه بقوة شخصی افکار خویش را بهبودی دهند منصرف باشند.

اما من اگر همواره تنها يك استاد داشته یا اختلاف عقایدی



یکی از بزرگترین منقلب کنندگان افکار است، از متهم شدن بانقلاب سخت پرهیز داشته است، مخصوصاً در عقاید دینی، و چون تعلیمات علمی آن زمان در دست اولیاء دین بود منقلب کردن آن ها هم تزلزل اساس دین محسوب میشد.

را که همه وقت میان فضلا بوده دریافت بودم همانا از گروه دوم میبودم لیکن از همان روزهای مدرسه دانستم که هیچ اندیشه و رأی سخفی نیست که یکی از فیلسوفان آنرا اظهار نکرده باشد . سپس هنگام جهانگردی دریافتم که مردمانی که افکارشان از ما بسی دور است همه بی تربیت یا وحشی نیستند، بلکه بسیاری از آنها با اندازه ما و بیش از ما قوه تعقل بکار میبرند و نیز بر خوردم باینکه يك تن چون از کودکی میان فرانسویان یا آلمانیان پرورده شود، بکلی فرق دارد با آن که با همان طبع و همان ذهن میان چینیان یا آدمخواران زیست کند، تا آنجا که در شیوه جامعه و زندگانی مردم آنچه ده سال پیش سندیده بود شاید ده سال بعد نیز مرغوب خواهد بود، اکنون غریب و رکیک مینماید. پس دانستم اختیارات ما بیشتر مبنی بر عادت و تقلید است نه بر یقین و تحقیق و نسبت بحقایقی که کشف آنها دشوار است . کثرت آنرا مناط اعتبار نتواند بود، چه احتمال دریافت حقیقت برای يك تن بیش از گروه است. پس باین دلایل در نظر من هیچکس نبود که عقاید او را بر دیگران ترجیح دهم و ناچار شدم خودم در صدد کشف طریق برایم .

اما مانند کسی که تنها در تاریکی راه میپیماید بر آن شدم که بسیار آرام گام بردارم و در هر باب احتیاط تمام بکار برم تا اگر آهسته پیش میروم باری از افتادن مصون باشم حتی اینکه نخواستم نفی هیچیک از عقایدی را که سابقاً بی تحقیق در ذهنم راه یافته بود آغاز کنم مگر اینکه از پیش با تأنی و طول مدت لازم طرح کاری را که در پیش گرفته بودم ریخته و راه صحیح را برای رسیدن بمعرفت آنچه ذهنم بر آن قادر است یافته باشم .

هنگامی که جوان تر بودم، از ابواب فلسفه بمنطق و از ریاضیات بجبر و مقابله و تحلیل هندسی (۱) بیشتر دل داده بودم و این سه فزیا علم را چنان میپنداشتم که بمقصود من یاری خواهند کرد اما چون درست تأمل نمودم درباره منطق بر خوردم باینکه فایده عمده قیاسات

و بیشتر تعلیمات دیگرش این نیست که آدمی چیزی را که نمیداند دریابد بلکه آنست که بتواند آنچه را میداند بدیگری بفهماند یا مانند «فن ریمون لول» (۱) از آنچه نمیداند بی تصور و تصدیق گفتگو کند و هر چند در واقع دستورهای صحیح نیکو بسیار دارد اما چنان با مطالب پر ضرر یا حشو و زاید آمیخته است که جدا کردن مفید آنها از مضر بهمان دشواری است که کسی بخواهد از یک پارچه سنگ مرمر نا هموار، پیکر «دیان» و «منرو» (۲) بسازد. اما درباره تحلیل هندسی قدما و جبر و مقابله متأخرین، گذشته از این که بر مواد ذهنی مجرد تعلق می گیرند و سودی از آنها نیست هندسه چنان پای بند شکل است که ورزش قوه فهم بدون فرسودن قوه و هم از آن میسر نمی شود و جبر و مقابله گرفتار بعضی قواعد و ارقام است که تاریک و مشوش گردیده و بجای اینکه ذهن را پرورش دهد بیشتر آنرا گرفتار عوائق و تعقیدات میسازد (۳) بنا برین معتقد شدم که باید روش دیگر بجویم که دارای مزایای این سه فن بوده و از معایب آنها عاری باشد و همچنانکه در ممالک، کثرت قوانین غالباً بهانه برای فساد میشود و اگر معدود ولی کاملاً مجری و مرعی باشند انتظام دولت بسی بیشتر است بر همین قیاس بر آن شدم که بجای قواعد فراوان که منطبق از آن ترکیب یافته چهار دستور آینده مرا بس است، بشرط این که عزم دائم راسخ کنم بر اینکه هرگز از

(۱) بصفحه ۹۹ رجوع کنید.

(۲) *Minervè, Diane* دواله یونانی که مجسمه های زیبا از آنها ساخته شده است.

(۳) باید بخاطر داشت که آنرمان تسهیلاتی که امروز در هندسه و جبر و مقابله بعمل آمده هنوز واقع نشده بود و دکلرت خود یکی از اشخاصی است که در تنقیح علوم خاصه ریاضی مداخلت تام داشته، و هندسه را از مراجعه باشکال و جبر و مقابله را از قید ارقام بی نیاز ساخته است (بصفحه ۱۴۴، ۱۴۵ رجوع کنید).

رعایت آنها تخلف نورزم (۱) .

نخست اینکه هیچ گاه هیچ چیز را حقیقت نپندارم، جز آنچه درستی آن بر من بدیهی شود . یعنی از شتاب زدگی و سبق ذهن سخت بپرهیزم و چیزی را بتصدیق نپذیرم؛ مگر آنکه در ذهنم چنان روشن و متمایز گردد که جای هیچگونه شک یا قیاس نماند.

دوم آنکه هر يك از مشکلاتی را که بمطالعه در میآورم، تا میتوانم و باندازه ای که برای تسهیل حل آن لازم است تقسیم به اجزاء نمایم .

سوم آنکه افکار خویش را بترتیب جاری سازم و از ساده ترین چیزها که علم بآنها آسانتر باشد آغاز کرده، کم کم بمعرفت مرکبات برسم و حتی برای اموری که طبعاً تقدم و تأخر ندارد ترتیب فرض کنم.

چهارم آنکه در هر مقام (۲) شماره امور و استقصا را چنان کامل نمایم و بازدید مسائل را باندازه ای کلی سازم که مطمئن باشم چیزی فروگذار نشده است .

تسلل دراز دلائل ساده و آسان که علمای هندسه آن ها را بر حسب عادت برای رسیدن بدشووارترین براهین خود بکار میبرد مرا بخیال انداخته بود که جمیع چیزهایی که معرفت انسان بر آن تعلق میگیرد بهمان قسم نسبت بیکدیگر مترتب می باشند ، و اگر شخص از یاد گرفتن آنچه حقیقت نیست بپرهیزد، و ترتیبی را که برای قیاس و استنتاج آنها از یکدیگر باید رعایت کرد بنماید، هیچ امر دوری نیست که سرانجام بآن نرسد و پنهانی که آشکار نسازد، و من بآسانی دریافتم که از چه چیزها باید آغاز کنم یعنی از آنچه آسان

---

(۱) بطور آینده یکی از مهمترین مواضع این کتاب است که سر رشته روش دکارت را بدست میدهد و باید درست در آن تأمل کرد برای مزید توضیح رجوع کنید بصفحه ۱۳۷ و مابعد .

(۲) یعنی خواه در مقام تقسیم مشکلات با اجزاء نظر بقاعده دوم و خواه در جای ساختن افکار بترتیب و تدریج نظر به قاعده سوم .



وساده تر و بفهم نزدیک تر است (۱) و چون ملاحظه کردم که از میان همه کسانی که تاکنون در علوم طلب حقیقت کرده اند تنها ریاضیان بر این پی برده یعنی ، دلایل محقق و بدیهی بدست آورده اند، شك نمی‌کردم که از همان امور که آنان در نظر گرفته اند باید آغاز کنم هر چند امید سودی از آن ها نداشتم، جز این که ذهن را عادت دهند که از حقایق تنذیه کند، و بدلائل غلط قانع نشود (۲) اما برای این مقصود بنا نگذاشتم که جمیع قنون خاصی را که عموماً ریاضیات می‌خوانند (۳) فراگیرم، و نظر باینکه با وجود اختلاف موضوعات (۴) همه باهم موافقت دارند، از آن جهت که تنها منظور علوم مزبور نسبت و تناسبات (۵) موجود در آن موضوعات است، دیدم بهتر آنست آن تناسبات را بطور کلی در نظر گیرم و فقط در موضوعاتی که بتواند معرفت آن ها را برای من سهلتر نماید (۶) اما آن تناسبات را محصور و محدود بآن موضوعات ندانم تا بتوانم بعدها بهر چیز دیگری که در خور باشد شامل نمایم (۷) پس از آن چون برخوردیم باینکه برای معرفت آن نسبت گاهی محتاجیم که هر يك را جداگانه ملاحظه کنیم و بعضی اوقات فقط باید آنها را در ذهن نگاه دارم یا چند قفره را جمعاً در نظر گیرم فکر کردم که چون بخواهم آنها را جداگانه بیاد آورم، باید در خطوط مستقیم فرض کنم زیرا که چیزی از آن ساده تر

(۱) بمقتضای قاعده سوم .

(۲) رجوع کنید بصفحه ۱۴۴

(۳) ریاضیات منقسم بود بحساب (یا جبر و مقابله) و هندسه و

نجوم و موسیقی و مناظر و مرایا .

(۴) موضوع هندسه اشکال است، موضوع نجوم ستارگان، موضوع

موسیقی، اصوات موضوع مناظر و مرایا احوال نور .

(۵) یعنی نسبت های بین مقادیر از حیث مساوات یا اضافه .

(۶) یعنی خطوط که ساده ترین کمیات می باشند .

(۷) باین ملاحظه است که دکارت در بعضی از تحریرات خود

گفتگو از ریاضیات عمومی می کند .

نمی‌یافتیم یا چیزی که بتوانم در فهم یا حس خود از آن روشن‌تر تصور نمایم، اما چون بخواهم آنها را در ذهن نگاهدارم یا چند قمره را جمعاً در نظر گیرم، باید بار فام و علامات معدودی هر چه کوتاه‌تر در آورم (۱) و باین وسیله از تحلیل هندسی و جبر و مقابله آنچه نیکوست اختیار کرده و نقص‌های یکی را بواسطه دیگری رفع خواهم نمود (۲).

حال بجزرات میتوانم گفت که رعایت این چند دستور که اختیار کرده بودم، چنان در حل مسائلی که آن دو علم شامل آنهاست کار را بر من آسان کرد که در ظرف دوسه ماه که مشغول مطالعه آنها بودم در حالی که از ساده‌ترین و کلی‌ترین امور آغاز کرده، و هر حقیقتی که درمی‌یافتم قاعده تازه‌ای برای کشف حقایق دیگر می‌شد، نه تنها مسائل چندی را که سابقاً دشوار می‌پنداشتم حل نمودم بلکه عاقبت چنین یافتیم که در مسائلی هم که بکلی بر من مجهول است اکنون میتوانم دریابیم که بچه وسیله و تا چه اندازه حل آنها میسر میشود و شاید که این ادعای مرا گزاف نپندارید هر گاه بیاد آورید که چون در هر باب حقیقت یکی بیش نیست پس هر کس آنرا بیابد در آنخصوص آنچه را که دانستن آن ممکن است میدانند، چنانکه فی‌المثل کودکی که علم حساب آموخته هر گاه چند عدد را موافق قواعد مقرر با هم جمع کند می‌تواند مطمئن باشد که راجع بمیزان کل آن اعداد آنچه را که ذهن آدمی قادر بر کشف آن هست دریافته است و سرانجام روشی که رعایت ترتیب حقیقی و شماره صحیح از همه احوال، امر مجهول مطلوب

(۱) در ادراک موضوعات ریاضی فهم یا عقل و وهم یا خیال بهم مدد می‌رسانند، مقادیر چون بطور کلی و مطلق در نظر گرفته شوند معقول صرف می‌باشند و بعد نباید نموده شوند، همین که خواستیم آنها را بوهم در آوریم جزئی میشوند و بصورت خط و شکل درمی‌آیند، اینست که مصنف میگوید چون بخواهم آنها را جداگانه یعنی بطور جزئی در نظر بگیرم بخطوط درمی‌آورم و هر گاه بخواهم جمعاً یعنی بطور کلی ملحوظ بدارم بمقد می‌نمایم. (۲) این چند سطر اشاره بتصرفات مهمی است که مصنف در ریاضیات نموده و هندسه تحلیلی را اختراع و جبر و مقابله را تجدید کرده است.

را بدست می‌دهد کل آنچه را که موجب قطع و یقین بقواعد علم حساب می‌باشد شامل است .

اما در پیروی این روش چیزی که بیشتر مایه خرسندی من می‌شد این بود که اطمینان داشتم در همه مورد عقل خود را اگر بنحو کمال نباشد، باری بهترین راهی که برای من مقدور است بکار می‌برم، از این گذشته در ضمن علل می‌دیدم ذهنم اندک اندک خومی‌کند که منظوره‌های خود را روشن‌تر و متمایزتر ادراک نماید ، و چون آن روش را بماده مخصوصی منحصر ساخته بودم، امیدواری داشتم که در حل معضلات علوم دیگر نیز مانند غوامض علم جبر و مقابله از آن برخوردار شوم و لیکن دلیری نمی‌کردم که از آغاز بمطالعه همه مشکلاتی که بنهن میرسد بپردازم، چه این مخالف همان ترتیبی میشد که بمقتضای آن روش است ولیکن چون بیاد آوردم که اصول آنها همه از فلسفه باید اخذ شود و در فلسفه هنوز اصول یقینی نیافته بودم، پس اندیشیدم که مقدم بر هر چیز آنست که آن اصول را بدست آورم و چون اینکار مهمترین امور عالم و بیم شتابزدگی و خطر سبق ذهن در آن از همه بیش است دست بردن بآن باید برای زمانی گذاشته شود که از جهت سن کامل‌تر باشم چه در آن هنگام بیش از بیست و سه سال نداشتم و شایسته بود که از دیر گاهی پیش خود را آماده کرده، همه عقاید غلط را که تا آنزمان در ذهنم نشسته بود ریشه کن سازم و تجارب بسیار نیز بدست آورم که برای استدلالات خویش موادی داشته باشم و ضمناً در روشی که پیشنهاد خود ساخته بودم پیوسته ورزش نموده استوار تر و زبردست‌تر شده باشم .

## بخش سوم

بازی همچنان که هر گاه کسی خانه‌ای دارد و می‌خواهد آنرا نو کند پیش از دست بردن باین کار هر آینه آنرا میکوبد، و مصالح فراهم می‌سازد و معمار می‌یابد یا خود فن معماری می‌آموزد و با دقت تمام طرح میریزد اما با اینهمه نمیتواند قانع شود بلکه ناچار از پیش خانه دیگری آماده میکند که هنگام ساختمان بتواند در آن بآسایش زیست نماید. بر

همین سان چون مرا عذر بر آن داشت که در عقاید خود مردد باشم  
 برای اینکه در اعمالم باری بحال تردید نمانم و بتوانم تا ممکن است  
 بخوشی زندگانی کنم یک دستور اخلاقی موقت برای خود برگزیدم و  
 آن مبنی بر سه چهار اصل بود که بیشک برای شما از بیان آن تن نمیزم.  
 اصل اول اینکه پیرو قوانین و آداب کشور خود باشم، و دیانتی را  
 که خداوند در باره من تفضل کرده و از کودکی مرا بآن پرورده  
 است پیوسته نگاه بدارم و در امور دیگر پیروی کنم از عقاید معتدل  
 دور از افراط و تفریط که خردمندترین اشخاصی را که باید با آنها  
 نشست و برخاست کنم به آن معتدل و عامل یابم، زیرا چون معتقدات  
 خود را کنار می گذاشتم که به آزمایش در آورم همانا بهترین کار این  
 بود که عقاید خردمندترین مردم را پیروی کنم و چون ممکن است میان  
 ایرانی ها و چینی ها هم کسانی بدانشمندی خود ما باشند (۱) سودمندتر  
 آن دانستم که دانشمندانی را که با آنها باید آمیزش داشته باشم مقتدای  
 خود قرار دهم و برای اینکه بدانم بر استی عقاید آنها چیست آنچه را  
 بآن عمل می کنند مناط بدانم نه آنچه می گویند، زیرا با فساد اخلاق  
 ما کمتر کسی حاضر میشود آنچه را که معتقد است بگوید گذشته از  
 این که بسیاری از مردم از عقاید خویش آگاه نیستند، چه  
 عملی از ذهن که مایه اعتقاد با مری می شود غیر از آنست که علم به  
 اعتقاد را حاصل می کند (۲) و غالباً این دو عمل با هم جمع نمی شود.  
 و هر گاه می دیدم در یک امر چندین عقیده یکسان پذیرفته است، آنرا  
 که معتدل تر بود بر می گزیدم چه عقاید معتدل همواره در عمل آسانتر  
 و بر حسب ظاهر بهتر است، از آن رو که آنچه زیاده روی و از حد  
 اعتدال بیرون باشد بر حسب عادت بد است و مانع روی باین ملاحظه

---

(۱) جواب از سؤال مقدم میدهد و می خواهد برساند که چاره جز پیروی  
 از دانشمندان کشور خود نیست، زیرا که بدانشمندان ممالک دیگر  
 دسترسی ندارد و از میان اقوامیکه آن زمان بتمدن و دانشمندی معروف  
 بودند ایرانی ها و چینی ها را بمناسبت دوری و دسترس نبودن مثال  
 می آورد (۲) مصنف اعتقاد را ناشی از اراده میداند که قوه  
 فعالة نفس است و علم قوه منفعله او است.

پسندیده‌تر است، که اگر کج روم از راه راست کمتر دور شوم، چه هرگاه از کناری روم، ممکن است از راه راست برکنار دیگر باشد و ناچار شوم با آنجا برگردم و بویژه از جمله زیاده‌روها میدانستم تعهداتی را که بموجب آن شخص چیزی از آزادی خود میکاهد، هر چند این قاعده را ناپسند نمیدانم که نظربتلون نفوس ضعیف، برای این که اگر کسی نیت خیری دارد آنرا بر نگرداند، عهد و پیمانی کند که پای بند آن گردد و یا اگر هم نیت او خیر و شری ندارد، در معامله برای اطمینان از وقوع آن عقدی ببندد که لازم شود (۱) اما چون من هیچ چیز در جهان نمیدیدم که پیوسته بیک حالت بماند، و درباره خویش مخصوصاً امیدوار بودم باینکه همواره آراء خود را تکمیل کنم و بهبودی دهم پس خطای بزرگ و خلاف عقل میدانستم که اگر در آن موقع چیزی را بپسندم مقید شوم که بعدها نیز آنرا درست بدانم. در حالیکه ممکن است درستی از او زایل شود یا عقیده من برگردد. اصل دوم این بود که هر قدر بیشتر بتوانم در کار خود یا بر جا و استوار باشم، و هرگاه بر رأیی تصمیم کردم هر چند محل شبهه و تردید بوده باشد چنان دنبال آن را بگیرم که گوئی بهیچوجه جای تشکیک نبوده است، و در این باب مانند مسافرین رفتار کنم که چون در بیشه راه گم کنند نباید بسرگردانی گاه از یکسو و زمانی سوئی دیگر روند یا یکجا در تنگ کنند، بلکه باید همواره تا میتوانند بیک جهت بخط مستقیم حرکت کرده بدلائل ضعیف تغییر خط سیر ندهند، هر چند در آغاز آنرا بتصادف اختیار کرده باشند، چه باین شیوه اگر بنقطه مقصود نروند لامحاله بجائی میرسند که در هر حال بهتر از میان بیشه است. همچنین چون غالباً در اعمال زندگانی تأخیر جایز نیست این نکته حقیقتی است مسلم که هرگاه کسی قادر بر تشخیص رأی درست نباشد، باید رأیی را که درستی آن محتمل است اختیار کند و اگر هم میان چندین رأی ترجیح نتواند، باید بر یکی جازم شود و از آن پس در عمل آن را مورد تردید نداند، بلکه چون موجبات جزم او صحیح بوده آنرا درست و مسلم انگارد و این شیوه از آن زمان

---

(۱) می‌خواهد بگوید نذرهای عقود شرعی را منع نمی‌کنم.

مرا رهایی داد از پشیمانی و افسوسی که نصیب نفوس ضعیف و متردد است ، و آنان از سستی رای اموری را نیکو دانسته عمل میکنند و بعد حکم ببندی آن می نمایند .

اصل سوم اینکه همواره بقلبه بر نفس خویش بیشتر بکوشم تا بر روزگار ، و بتبدیل آرزوهای خود . بیشتر معتقد باشم تا بتغییر امور گیتی ، و کلیه این اعتقاد را در نفس خود راسخ سازم که جز اندیشه و ضمیر ما هیچ امری کاملاً در اختیار ما نیست ، و بنا بر این در اموری که سوای خود ما است پس از آنکه بقدر قوه کوشیدیم ، اگر چیزی بروفق رضا نشود آن را نسبت بخود یک سره غیر ممکن بشماریم و همین اعتقاد بس بودنا مرا مانع شود از این که آرزوئی کنم که بآن نرسم و بنا بر این خرسند باشم . زیرا اراده ما طبعاً نمیگراید مگر با آنچه فهم ما حصولش را بوجهی ممکن جلوه می دهد ، پس اگر جمیع آنچه سوای خود ما است یکسان از توانائی خویش بیرون بدانیم ، البته فقدان چیزهائی که بطبع از آن محرومیم و تقصیری از آن جهت نکرده ایم مایه حسرت نمی شود . چنانکه از دارا نبودن ممالک چین و مکزیک دلتنگ نیستیم ، و بقول معروف چون ضرورت را فضیلت خود قرار دهیم ، هنگام ناخوشی حسرت تندرستی نخواهیم خورد ، و در زندان بر آزادی تأسف نخواهیم داشت ، چنانکه اکنون حسرت نمیبریم که تن ما مانند الماس فساد ناپذیر نیست ، یا مانند مرغان برای پرواز بال و پر نداریم ولیکن اذعان می کنیم که ورزش طولانی و تکرار بسیار باید تا شخص خوکند باینکه امور را باین وجه ببیند ، و گمان دارم آن فیلسوفان پیشین (۱) که توانسته اند از سر پنجه روزگار رهایی یابند و با دردمندی و بیچارگی در خرسندی و خوشی با خداوندان خود همچومی کنند سرکارشان همین بوده است یعنی همواره حدودی را که طبیعت برای ایشان مقرر نموده در نظر داشتند و چنان مسلم می گرفتند و

---

(۱) حکمای رواقی را در نظر دارد ، و کلام یکی از آن طایفه

است که ، حکیم مانند خداوند خرسند است . کلیتاً از این دستور سوم اخلاقی استفاده می شود که دکارت در اخلاق متمایل بشیوه رواقیان بوده ، و پوشیده نیست که آن جماعت از اینرو طریقه عرفا و مرتاضین داشتند .

قطع می کردند که جز اندیشه خود هیچ چیز را در اختیار ندارند که همین کیفیت مانع می شد از این که دردل هوای دیگری داشته باشند، ولی در عوض توانائی خویش را بر نفس و اندیشه چنان کامل می ساختند که از این رو حق داشتند خود را غنی تر و توانا تر و آزاد تر و سعادتمند تر بدانند از همه مردم دیگر که این فلسفه را اختیار ننموده و هر چند بخت و روزگار با آن ها مساعد باشد البته آنچه را می خواهند ندارند .

باری در تمیم این دستور اخلاقی بنا گذاشتم بر اینکه کارهای مختلف را که مردم در زندگی دنیا بآن اشتغال می جویند از نظر بگذرانم تا بهترین آن ها را برای خویش برگزینم، و نمی خواهم از کارهای دیگران سخن گویم ولیکن چنین یافته ام که برای من نیکوتر کار آنست که در همان شغلی که دارم پایداری نمایم یعنی همه عمر را صرف پروردن عقل کنم و باندازه ای که می توانم در شناخت حقیقت بروی که برای خود اختیار کرده ام پیش روم، چه از زمانی که به پیروی این روش بنا گذاشته بودم چنان شادی های تمام در می یافتم که گمان نمی کردم در این زندگانی از آن بهتر و بی آزارتر کفرانی میسر شود، و چون هر روز بآن وسیله حقایقی کشف می کردم که بنظر من در کمال اهمیت و برای مردم دیگر عموماً مجهول بود، خاطر من چنان خرسند می شد که بهیچ چیز دیگر دل نمیدادم . از این گذشته اختیار اصول سه گانه سابق الذکر مبتنی بر عزم من بود، بر اینکه کسب معرفت را دنبال کنم زیرا چون خداوند بهر کس بینائی داده که حق را از باطل تمیز دهد هرگز ممکن نبود به پیروی عقاید دیگران راضی شوم، مگر باین نیت که در زمان مقتضی آن ها را با قوه عقل خویش بیازمایم، و اینکه به پیروی آن عقاید راضی شده و تردید را از خود دور کردم باین امید بود که اگر عقاید نیکوتری وجود دارد، موقع دریافت آن ها را از دست نخواهم داد . بالاخره آرزوی خود را محدود نساخته و قانع و خرسند نمی شدم، اگر راهی در پیش نگرفته بودم که از آن راه با اطمینان از کسب همه معلوماتی که بر آن توانا

هستم از درك همه نعمت های حقیقی که برای من میسر است نیز مطمئن باشم . خاصه اینکه چون اراده ما مایل بطلب یا دفع چیزی نمی شود مگر بسبب اینکه فهم ما آن را نیک یا بد جلوه می دهد پس کردار نیک بسته است بفهم درست (۱) و اگر شخص به نیکوتر وجهی فهم کند نیکوتر علمی که بر آن قادر است نیز می نماید یعنی همه فضایل و نعمت های دیگر را که ممکن است دارا می شود و هر کس بر این قضیه یقین کند البته خرسند خواهد بود .

پس از آن که این اصول را بدست آوردم و آن ها را با حقایق ایمان که همیشه خاطر من بر امور دیگر مقدم میدارد بیک سو گذاشتم بر آن شدم که دیگر معتقدات خویش را می توانم بلامانع دور بیندازم و از آنجا که امیدوار بودم بآمیزش با مردم باینکار بهتر بپردازم تا با آرامیدن در حجره و کنار آتش که همه تفکرات پیشین در آنجا برای من روی داده بود ، دوبار عزم سفر کردم و پیش از آن که زمستان بآخر برسد براه افتادم و نه سال پی در پی دیار بدیار گردش نمودم و کوشیدم تا در همه بازی هایی که در نمایشگاه جهان داده می شود از تماشاگران باشم نه از بازیگران، و مخصوصاً در هرامراندیشه می کردم و در آنچه ممکن است آن را مشکوک سازد و ما را به اشتباه اندازد پس همواره خطاهائی که سابقاً در ذهنم راه یافته بود بیرون می کردم و در این باب بروش شکاکان (۲) نمی رفتم که تشکیک آنها محض شك داشتن است، و تعمّد دارند که در حال تردید بمانند ، بلکه برعکس منظور من همه این بود که به یقین برسم و از خاک سست و رمل رهائی یافته ، و بر سنگ و زمین سخت پا گذارم . و به گمانم که در این نیت کلمیاب می شدم ، زیرا چون کوشش داشتم غلط یا غیر متیقن بودن قضایائی را که به نظر دارم به دلایل روشن و

---

(۱) این مدعا موافق است با رأی سقراط و افلاطون که فضیلت را دانش میدانند .

(۲) صفحه ۵۹ رجوع کنید .



مطمئن ثابت کنم ؛ نه با حدسیات ضعیف ، پس ، همواره از هر قضیه هر چند مشتبه و مشکوک می نمود سود قطعی می بردم ؛ اگر همه این بود که بدانم ، هیچ معلوم یقینی از آن حاصل نمی شود . و همچنان که مردم چون خانه کهنه را کوپیدند ، مصالح آن را برای ساختن خانه نوبه کار می برند ، من هم در ضمن ویران ساختن عقاید بی بنیاد خویش ، مشاهداتی نموده و تجربه های چند می کردم که به آن واسطه بعدها می توانستم عقاید درست تر اتخاذ کنم ، و نیز در روشی که پیشنهاد خود ساخته بودم ، همواره قدم می زدم ، زیرا علاوه بر آن که می کوشیدم کلیه افکار خویش را بر وفق قواعد آن روش اداره کنم ، گاه گاه ساعتی چند ذخیره و بلااختصاص مصروف می نمودم به عمل کردن در آن روش ، در مشکلات ریاضی یا غوامض دیگر که می توانستم یک اندازه نظیر مشکلات ریاضی قرار دهم ، به این وسیله که آنها را از همه اصول علوم دیگر که به درستی استوار نمی یافتیم (۱) جدا سازم ، چنان که بیان آن را در این کتاب در موارد چند (۲) ملاحظه خواهند نمود. پس به این روش ظاهراً مانند کسانی روزگار می گذراندم که جز آرام و بی آزار زندگی کردن کاری نداشته ، در پی جدا ساختن لذایذ از قبایح می باشند ، و برای برخورداری از اوقات فراغت و پرهیز از دلتنگی ، هر گونه تفریح نجیب را به کار می دارند ؛ ولیکن در همان حال از دنبال کردن مقصود باز نمی ایستادم ، و شاید که در کسب معرفت حقیقت از این راه بیشتر استفاده می کردم ، تا این که تنها بخواندن کتب و معاشرت فضلا اکتفا کنم (۳) .

اما این نه سال گذشت ، و هنوز درباره مشکلاتی که بر حسب عادت

(۱) مقصود اصول طبیعیات ارسطو است .

(۲) مقصود کتاب مناظر و کائنات جووهنده است ، که این گفتار مقدمه آن بود ، و در واقع مصنف انقلابی را که در علم و حکمت آورده در آن کتاب و این مقدمه بنیاد نهاده است .

(۳) از کلیه احوال دکارت بر می آید که به معاشرت مردم و مخصوصاً خواندن کتب رغبت نداشته است .

میان فضلا بحث می‌شود اتخاذ رائي نکرده ، و به جستن مبانی حکمتی که از فلسفه متداولی (۱) به یقین نزدیک تر باشد وارد نشده بودم ، و چون می‌دیدم بسیاری از مردمان بلند قدر سابقاً به این کار دست برده ، و کامیاب نگردیده‌اند (۲) آن را چنان دشوار می‌انگاشتم که شاید جرأت به اقدام نمی‌کردم ولیکن دیدم بر سر زبانها افتاده که من به مقصود راه یافته‌ام ، و نمی‌دانم منشاء این آوازه چه بود ، اما اگر سخنان خودم در این باب تأثیری داشته و مایه این فرض شده باشد ، از آن نیست که داعیه علم داشتم ؛ بلکه جز این نبوده است که در آنچه نادان بودم بیش از کسانی که تحصیل اجمالی کرده‌اند صادقانه به نادانی خویش اقرار می‌کردم ، و دلایل خود را بر مشکوک دانستن بسیاری از چیزها که مردم دیگر یقین می‌دانند اظهار می‌نمودم ، اما چون آن اندازه بزرگ منش بودم که نمی‌خواستم جز آنچه هستم در باره من گمان برند ؛ بر آن شدم که به وسیله بکوشم ، تا آوازه و نامی را که دریافته‌ام سزاوارشوم . پس این آرزو درست هشت سال پیش مرا از همه اماکنی که در آنجا دوست و آشنا داشتم دور ساخت ، و اینجا منزوی گردانید ؛ در کشوری (۳) که طول مدت جنگ (۴) سامانی در آن فراهم کرده ، که گویا تنها مرادش از لشکر داری آنست که مردمان در کمال آسودگی از ثمرات امنیت بهر مند باشند (۵) . و در میان گروهی انبوه که اهل سمی و عمل‌اند و توجه ایشان به کارهای خوش ، از کنج‌گویی به امور دیگران بیش است ، و من در اینجا از هیچیک از لوازم آسایش که در شهرهای پر رفت و آمد فراهم است ، کمی ندارم .

(۱) مقصود حکمت اسکولاستیک است که آن زمان رائج و اساس معارف اروپا بود.

(۲) مقصود فرنسیس بیکن و بعضی از دانشمندان مائه شانزدهم می‌باشد (به صفحه ۱۰۸ رجوع کنید)

(۳) مملکت هلاند . (۴) جنگ هلاندی‌ها با اسپانیا برای تحصیل آزادی و استقلال (۵) نظریه اینکه لشکر داری ممالک دیگر برای جنگ وجدال بود ، نه برای حفظ انتظام و امنیت .

هرچند مانند اینکه در بیابان دور دست افتاده باشم ، توانستم به —  
تنهایی و گوشه نشینی بسر برم.

### بخش چهارم

نمی‌دانم نخستین مطالعاتی را که آنجا کردم، باید برای شما نقل کنم یا نه ؛ زیرا که آن فکرها چنان فلسفی و از اندیشه‌های متعارفی دور است ؛ که شاید برای همه کس خوش آیند نباشد . ولیکن برای این که همه بتوانند نظر کنند در این که مبانی که من اختیار کرده‌ام استوار هست یا نیست ، يك اندازه خود را ناچار می‌دانم که سخنی از آن به میان آورم (۱)

در دیرزمانی برخوردار بوده‌ام باینکه در اخلاقیات گاهی لازم می‌خورد آدمی از عقایدی پیروی کند که غیر یقینی بودن آن را می‌داند ، ولیکن مصلحت در این می‌پندد که آن را یقین فرض کند ، چنان که پیش از این بیان کردیم ، اما من چون در آن هنگام می‌خواستم فقط ب جستجوی حقیقت مشغول باشم ، معتقد شدم که باید بکلی شیوه مخالف اختیار کنم ، و آنچه را اندکی محل شبهه پندارم غلط انگارم ، تا ببینم آیا سرانجام چیزی در ذهن باقی می‌ماند که بدرستی غیر مشکوک باشد ، پس ، چون گاهی از اوقات حس ما خطا می‌کند ، و ما را ب اشتباه می‌اندازد فرض کردم که هیچ امری از امور جهان در واقع چنان نیست که حواس بتصور ما درمی‌آورند ، و چون کسانی هستند که در مقام استدلال حتی در مسائل بسیار ساده هنده خطا می‌روند ، و استدلال غلط می‌کنند ، و برای منم مانند مردم دیگر خطا جایز است ، پس ، همه دلائلی را که پیش از این برهان پنداشته بودم ، غلط انگاشتم ، و چون همه عوالمی که به بیداری برای ما دست می‌دهد در خواب هم پیش می‌آید ، در صورتی که هیچیک از

---

(۱) گذشته از غموض مطالب عبارت هم ایجاز مغل دارد ، و باید به توضیحاتی که در فلسفه دکارت داده ایم مراجعه نمود ، به صفحه ۱۴۸ رجوع فرمائید .

آن ها در آن حال حقیقت ندارد بنا را بر این گذاشتیم که فرض کنیم هر چه هر وقت بنهن من آمده، مانند توهماتی که در خواب برای مردم دست می‌دهد بی حقیقت است، ولیکن همانند بر خوردن باینکه در همین هنگام که من بنا را بر موهوم بودن همه چیز گذاشته‌ام، شخص خودم که این فکر را می‌کنم ناچار باید چیزی باشم، و توجه کردم که این قضیه «می‌اندیشم پس هستم» (۱) حقیقتی است چنان استوار و پابرجا، که جمیع فرضهای غریب و عجیب شکاکان هم نمیتواند آن را متزلزل کند. پس، معتقد شدم که بی تأمل می‌توانم آن را در فلسفه‌ای که در پی آن هستم اصل نخستین قرار دهم.

آنکاه با دقت مطالعه کردم، که چه هستم؛ و دیدم می‌توانم قائل شوم که مطلقاً تن ندارم، و جهان و مکانی که من آنجا باشم موجود نیست، اما نمی‌توانم تصور کنم که خود وجود ندارم، بلکه برعکس همین که فکر تشکیک، در حقیقت چیزهای دیگر را دارم، به بداهت و یقین نتیجه می‌دهد که من موجودم، در صورتی که اگر فکر از من برداشته شود، هر چند کلیه امور دیگر که به تصور من آمده حقیقت داشته باشد، هیچ دلیلی برای قائل شدن بوجود خودم نخواهم داشت (۲). از این رو دانستم من جوهری هستم که ماهیت یا طبع او فقط فکر داشتن است، و هستی او محتاج بمکان و قائم

(۱) یا «فکر دارم پس وجود دارم» این عبارت معروف که اساس فلسفه دکارت واقع شده در فرانسه چنین است *je pense donc je suis* و بزبان لاتینی چنین ترجمه شده است، *Cogito ergo sum* و در نزد حکمای فرنگ اشاره بقضیه *Cogito* بسیار میشود، و مقصود همان جمله است. و در این عبارت مفهوم فکر و اندیشه متضمن معنی حس و شعور و علم و ادراک و اراده نیز هست.

(۲) یعنی مادام که فکر دارم، فرضاً که دنیا معدوم شود من موجودم. اما اگر فکر از من زایل گردد، فرضاً دنیا موجود باشد من نیستم، پس، وجود من امری است باطنی که متوقف بر وجود عالم ظاهر نیست.

به چیزی مادی نیست ، و بنابراین ، آن من ، یعنی روح (نفس) که بواسطه او آنچه هستم هستم ، کاملاً از تنم متمایز است ، بلکه شناختن او از تن آسانتر است ، و اگر هم تن نمی بود روح تماماً همان بود که هست .

سپس تأمل کردم ، که بطور کلی چه لازم است برای هر قضیه تا درست و یقینی باشد؟ زیرا چون يك قضیه یقینی یافته ام ، باید بدانم یقین چیست ؟ پس برخوردیم باینکه در این قضیه «فکر دارم پس وجود دارم» هیچ چیز مایه اطمینان من بحقیقت آن نیست ، مگر این که روشن می بینم که تا وجودی نباشد فکری نیست ، از این رو معتقد شدم که قاعده ای کلی می توانم اختیار کنم ، که هر چه را روشن و آشکارا در می یابم حقیقت دارد ، ولیکن يك اندازه اشکال هست در اینکه بدرستی بدانیم آنچه آشکارا دریافته می شود کدام است ؟ آنگاه فکر کردم که من در حال شك می باشم و بنابراین وجود من کامل نیست ، زیرا روشن و آشکار است که دانستن بکمال نزدیکتر است تا شك داشتن . پس ، بر آن شدم که معلوم کنم اندیشه وجود کامل تر از خود را از کجا آورده ام؟ پس ، آشکارا معلوم شد که آن اندیشه از ذاتی که در واقع کامل تر از من است ، به من رسیده است . درخصوص منشأ فکر خودم بر بسیاری از چیزها ، سوای خویش ، مانند آسمان و زمین و روشنی و گرمی و هزار چیز دیگر ، نگرانی نداشتم . زیرا چون در آنها چیزی نمی یافتم که آنها را به من برتر از خودم بنماید ، می توانستم معتقد شوم که اگر حقیقت دارند ، بسته به ذات من می باشند . از جهت کمالی که در آن هست ، و اگر حقیقت ندارند ، منشأ تصور من از آنها عدم ، یعنی جنبه نقص وجود من است . (۱) اما

---

(۱) این مدعا ناشی از این عقیده است ، که حقیقت عین وجود است ، همچنان که خلاف حقیقت همان عدم است ، و معنی عبارت اینکه چیزهایی که در رتبه مادون من هستند ، منشأ علم من به آنها خود من هستم ، اگر حقیقت یعنی وجودند ، جنبه کمال من منشاء آنست ، و اگر حقیقت ندارند ؛ یعنی معدوم اند ، تصور من از آنها ناشی از جنبه نقص من است .

در باب منشأ تصور وجود کاملتر از خودم، چنان نبود، چه: روشن است که آن را ناشی از عدم نمی‌توان دانست، و نیز قبول اینکه وجود کاملتر ناشی از وجود ناقص‌تر، و تابع آن باشد همان اندازه بر ذهن گران است، که بخواهد قبول کند که از هیچ چیزی بیرون آید. پس: می‌توانستم آن را از خود ناشی بدانم، بنابراین جاره نبود جز اینکه بگویم ذاتی بحقیقت کاملتر از من آن را در ذهن من نهاده، و آن ذات همه کمالاتی را که به تصور من می‌آید دارا می‌باشد یعنی به عبارت دیگر، اگر بخواهم به يك کلمه ادا کنم آن خدا است. (۱) بر این بیان افزودم که چون من به کمالاتی علم دارم که خود فاقد آنها می‌باشم پس، وجود منحصر به فرد نیستم (اجازه بدهید در اینجا اصطلاحات اهل مدرسه را آزادانه بکار ببرم) و ناچار وجود دیگری که کاملتر از من، که من بسته به او باشم، و آنچه را که دارم از او کسب کرده باشم، باید بوده باشد. چه، اگر من تنها و مستقل از هر وجود می‌بودم، و بهره اندکی که از وجود کامل دارم، از خودم بود، بهمان دلیل کمالات دیگری را هم که می‌دانستم فاقد آنها هستم می‌بایست از خود بتوانم دارا شوم، و بنا بر این وجودی باشم بیکران، جاوید، بسی تغییر، همه‌دان، همه‌توان، مختصر: دارای همه کمالاتی که می‌توانستم در وجود خداوند قائل شوم، زیرا بنا بر استدلالی که کردم، برای آنکه به معرفت ذات باری به اندازه‌ای که برای ذات من میسر است برسم، همین پس بود که هر چه را که تصویری از آن در ذهن من است به نظر آورم؛ که آیا دارا بودن آن کمال است یا نقص؟ و به یقین می‌دانستم که هر کدام از آنها که دلیل بر نقص است، در وجود باری نیست. و آن دیگرها هست، چنان که می‌دیدم که شك و تلون و غم و امثال آن نمی‌تواند در او باشد، زیرا که من خود آرزو دارم از این احوال فارغ باشم، از این

---

(۱) به عبارت دیگر، استدلال دکارت بر اثبات وجود خداوند اینست که: فکر وجود کامل در ذهن من هست، و چون من ناقص ممکن نیست خودم منشأ آن فکر باشم، پس، ناچار وجود کاملی هست که منشأ آن فکر است، و وجود کامل خدا است.

گذشته از بسیاری از چیزهای محسوس و جسمانی تصوراتی داشتم ، و هر چند فرض می کردم خواب می بینم ، و آنچه رؤیت می کنم یا به خیال می رسد بی حقیقت است ، نمی توانستم منکر شوم که تصور آنها راستی در ذهن من موجود است اما پیش از این روشن دیده بودم که ذات مدرك غیر از ذات جسمانی است ، و ترکیب مطلقاً علامت تبعیت ، و تبعیت مسلماً نقص است ، پس ؛ حکم کردم که مرکب بودن از آن دو ذات (۱) برای خدا کمال نتواند بود ، و بنا بر این ذات باری مرکب نیست ، اما اگر در عالم اجسامی یا عقلی یا ذوات دیگری هست که کامل نباشند ، وجود آنها البته تابع وقائم به قدرت او است ، و بی او یکدم نمی توانند باقی بمانند (۲).

آنگاه خواستم حقایق دیگر جستجو کنم ، پس ؛ موضوع نظر ارباب هندسه را در پیش گرفتم که آن را مانند جسمی پیوسته تصویر می کردم ، یا فضائی دارای ابعاد نامتناهی طول و عرض و عمق یا ارتفاع قابل تقسیم به اجزاء چند که پذیرنده اشکال و مقدارهای مختلف ، و همه نوع حرکت و تغییر مکان بوده باشند ، چنانکه ارباب هندسه موضوع نظر خود را تصویر می کنند ، و بعضی از براهین ساده آنها را در مد نظر آوردم ، و با توجه به اینکه قطع و یقینی که همه کس درباره آنها قائل است ، فقط مبنی بر این است ، که بر طبق قاعده ای که پیش ازین مذکور داشته ام ، تصور آنها بدیهی است ؛ برخوردیم به این که در آن براهین نیز هیچ چیز نیست که مرا به وجود موضوع (۳) آنها مطمئن سازد ، چه ؛ مثلاً تصدیق داشتم به اینکه چون فرض مثلث کنیم لازم می آید که مجموع سه زاویه اش دو قائمه باشد ، اما چیزی نمی یافتم که مرا مطمئن کند در عالم مثلثی وجود دارد ، ولیکن چون بر می گشتم به تصویری که از يك وجود کامل دارم ، می دیدم همان اندازه متضمن هستی است ؛ که در تصور مثلث دو قائمه بودن سه زاویه

(۱) یعنی ذات مدرك و ذات جسمانی .

(۲) اشاره به خلق مدام که در جای خود توضیح داده ایم (به

صفحه ۱۵۶ رجوع فرمائید). (۳) یعنی ابعاد و اشکال .

ضرورت دارد، یا در تصور کره لازم می آید که همه نقاط آن از مرکزش به يك فاصله باشد، بلکه از آنها هم بدیهی تر و بنابراین هستی خداوند که همان وجود کامل است لااقل به اندازه براهین هندسی متیقن می باشد (۱).

اما اینکه بسیاری از مردم شناختن آن وجود، و حتی نفس خویش را دشوار می یابند به سبب آنست که هیچگاه ذهن خود را از امور محسوس برتر نمی برند و به اندازه ای خو کرده اند به اینکه همه چیز را به وسیله قوه خیال که طریق مختص به تصورات اشیاء جسمانی است، به ذهن بیاورند که هر چه را به وهم ایشان نگنجد، قابل ادراک نمیدانند. و درستی این قول از اینجا معلوم است که فیلسوفان هم در مدارس به این اصل قائلند که هیچ چیز در فهم انسان وارد نمی شود مگر اینکه بدو به حس درآمده باشد، و حال آنکه تصور خدا و روح البته هیچوقت به حس درنیامده، و هر کس بخواهد برای درک آنها به قوه وهم و متخیله متوسل شود، مانند کسی است که شنیدن آوازا یا بوئیدن بوها را بخواهد به وسیله چشم انجام دهد، با این تفاوت که اطمینان به قوه باصره کمتر از شامه یا سامعه نیست، ولیکن قوه خیال و حس هرگز ما را به چیزی مطمئن نمی سازد مگر این که فهم ما میانجی شود. (۲)

باری اگر هنوز کسانی هستند که با دلائلی که من آورده ام، به هستی خداوند و روح خویش یقین نکرده اند، باید بدانند که وجود چیزهای دیگر مانند تن و زمین و ستارگان و مانند آنها، که شاید

---

### (۱) حکمای اروپا این بیان را برهان وجودی *Preuve ontologique*

گفته اند، ولیکن در حقیقت برهان نیست، و حاصل کلام دکارت این می شود که تصور وجود خداوند از ضروریات عقلی و بدیهیات است.

(۲) یعنی حواس ظاهر همه در عرض یکدیگرند، در حالی که عقل فوق حواس است، پس، توقع ادراک معقولات از حواس ظاهر بیجا تر است تا توقع ادراک بو از چشم.



بیشتر به آن اطمینان دارند، کمتر یقینی است زیرا هر چند اخلاقاً (۱) این چیزها را می‌توان به یقین موجود دانست، و شك در وجود آنها سفاقت به نظر می‌آید، و لیکن هرگاه شخص عاقل یقین فلسفی را منظور بدارد، ناچار تصدیق خواهد کرد که چون انسان در خواب تنی و زمینی و ستارگانی می‌بیند بی‌حقیقت، ولی در حال رؤیا در وجود آنها شك نمی‌کند؛ بر همین قیاس به آنچه در بیداری حس می‌کنند نیز نمی‌تواند مطمئن باشد، زیرا، از کجا می‌توان دانست که ادراکات هنگام خواب بی‌حقیقت‌تر از محسوسات بیداری است؟ در صورتی که در عالم رؤیا هم قوت وحدت آنها غالباً کمتر از بیداری نیست، و هر قدر دانشمندان مطالعه کنند گمان ندارم دلیلی بیاوند که بتوانند آن شك را مرتفع کند؛ مگر این که از پیش وجود باری را مسلم بدارند، چه نخست همین فقره که من آن را قاعده قراردادام: که هر آنچه ما روشن و آشکارا درك می‌کنیم حقیقت دارد، یقین نیست مگر به سبب آنکه خداوند موجود، و وجود کامل است. و از ما آنچه هستی است ناشی از اوست (۲) و از اینجا معلوم می‌شود که تصورات ما چون امور

(۱) دکارت دو قسم یقین قائل است: یقین اخلاقی، برای آنکه شخصی اعمال خود را بر آن مبتنی کند، و یقین فلسفی که بیان عقاید باید باشد، و آن وقتی است که امری در نزد عقل ضروری شود.

(۲) بر دکارت اعتراض کرده‌اند که اول اثبات وجود باری را به بداهت کرد، و اینك حقیقت امور بدیهی را متکی به وجود باری می‌کند یعنی، وجود خداوند را ضامن صحت امور بدیهی قرار می‌دهد پس دور قائل شده است، و درین باب بحث بسیار کرده‌اند، من جمله گفته‌اند، وقتی که عقل امری را به بداهت درك می‌کند، صحتش ضمانت خداوند را لازم ندارد. چنانچه، در موقع ادراك وجود، نفس و باری تعالی حاجت نبود، ولیکن هنگامی که عقل استناد به ادراك قبلی می‌کند نه حضوری در آن صورت اطمینان بدرستی آن نظر بصدق ذات باری می‌باشد.

واقعی هستند ، و آن اندازه که روشن و آشکارند ناشی از خداوند میباشند ، از آن جهت جز حقیقت نتوانند بود . و بنا بر این در تصورات ما خطا نمی افتد مگر در آنها که مبهم و تیره اند به سبب آن که مناسبتی با عدم دارند ، یعنی تیرگی و ابهام آن ها در نزد ما از آن جهت است که ما وجود های کامل نیستیم ، و بدیهی است که ذهن از نسبت دادن نقص یا خطا به خداوند بهمان اندازه ایبا دارد که بخواهد کمال یا حقیقت را ناشی از عدم بیندارد ، اما اگر نمی دانستیم که در وجود ما هر چه حقیقت و واقعیت دارد ناشی از وجودی کامل و بی پایان است ، تصورات ماهر چند روشن و آشکارا می بود بهیچ دلیل نمی توانستیم مطمئن شویم که کمال حقیقت را دارا باشند (۱) .

اما پس از آن که شناخت خدا و نفس آن قاعده را بر ما مسلم ساخت باسانی دانسته می شود که عوالمی که در خواب بمخیله ما می گذرد ، بهیچوجه ما را نسبت به حقیقت افکاری که در بیداری داریم نباید به شك بیندازد ، زیرا اگر در خواب هم تصور واضحی برای ما دست دهد ، مثلاً مهندسی برهانی تازه کشف کند خواب بودنش مانع نیست از این که راست باشد ، و خطا های بسیار در عالم رؤیا یعنی این که بسا چیزها همان گونه که بحواس ظاهری در بیداری درمی آید در خواب جلوه می نمایند آن نیز نباید ما را درباره حقیقت آن تصورات متزلزل سازد چه ، در بیداری هم ممکن است در آن امور بخطا رویم ، چنانکه چون آدمی مبتلا بمرض یرقان باشد همه چیز را زرد می بیند ، و یا این که ستارگان و دیگر چیزهای دور بسیار خردتر از آن می نمایند که هستند ، زیرا که در هر حال چه در خواب باشیم و چه در بیداری هرگز نباید تسلیم شویم مگر به بداهت امور در نزد عقل و توجه فرمائید که بداهت در نزد عقل را معتبر می دانم ، نه در نزد خیال یا حس ، چه ، هر چند خورشید را به نهایت روشن می بینیم ،

---

(۱) این استدلال مبنی بر اینست که کمال و حقیقت معادل با وجودند و خطا و نقص مساوی عدم می باشند .

نباید از آن قیاس کنیم که بزرگی او همانست که می بینیم ، و همچنین می توانیم واضح و روشن سر شیری بر تن بزی تصویر کنیم ، و از آن لازم نمی آید که چنین موهومی موجود باشد ، زیرا عقل حکم نمی کند که آن چه این قسم می بینیم یا تخیل می کنیم واقع است ، اما حکم می کند که تمام تصورات یا معانی ذهنی ما باید يك منشاء حقیقی داشته باشد (۱) و گرنه ممکن نبود خداوند که مطلقاً کامل و حق است ، آن تصورات یا معانی را در ما نهاده باشد و همچنان که استدالات ما هرگز در خواب بوضوح و تمامی بیداری نیست ، هر چند توهمات و تخیلات ما در عالم رؤیا بعضی از اوقات بهمان حدت و صراحت است باز عقل حکم می کند که چون همه افکار ما نمی تواند حقیقت باشد به سبب آن که ما کامل نیستیم ، پس آن اندازه از حقیقت که در آن ها هست البته در افکار بیداری بیشتر باید باشد تا افکاری که در خواب روی می دهد .

### بخش پنجم

کمال خرسندی را می داشتم که دنباله سخن را بگیرم و سلسله حقایق دیگر را که از آن حقایق اولیه استخراج کرده ام باز نمایم ، اما چون برای این مقصود محتاج خواهم بود از مسائل چند گفتگو کنم که میان فضلا محل مباحثه است ، و با آن ها نمی خواهم نزاع داشته باشم ، بهتر می دانم خودداری نمایم و فقط بطور کلی اشاره کنم که : آن مسائل کدام است ؟ تا دانشمندان حکم کنند که عامه را از اطلاع بر خصوصیات آنها مصلحتی و فایده ای هست یا نیست ؟

در تصمیم خود باقی بوده ام بر اینکه ، هیچ اصلی را نپذیرم جز آنچه برای اثبات وجود خدا و نفس بکار برده بودم ، و هیچ امری

---

(۱) چنانکه در جای دیگر گفته ایم ، دکارت تصورات را خطا نمی داند و وقوع خطا را در تصدیقات یعنی در مقام نفی و اثبات ممکن می شمارد و معتقد است که حواس ظاهر حقایق اشیاء را بما نمی نمایند ، فقط نفع و ضرر آنها را برای وجود ما معلوم می کنند و این خود حقیقتی است اما اگر ما بوسیله حواس حکم بحقایق اشیاء بکنیم به خطا می رویم .

را حقیقت نپندارم مگر آنکه از براین ارباب هندسه روشن تر و متیقن تر  
 بیایم ، با این همه به جرأت میگویم که نه تنها در اندک زمانی در  
 کلیه مشکلات مهم که در فلسفه بر حسب عادت محل بحث است کامیابی  
 حاصل نمودم ، بلکه برخوردیم به بعضی قوانین که خداوند چنان در  
 عالم خلقت مقرر داشته ، و صورتی از آن در ذهن ما نگاشته است ،  
 که پس از آن که به قدر کفایت اندیشه کردیم نمی توانیم شك نمائیم که  
 آنچه در عالم هست یا روی می دهد قوانین مزبور کاملاً در آن مرعی  
 می باشد . سپس چون دنباله آن قوانین را گرفتم گمان دارم حقایق  
 چند مکتشف ساختم که هر چه پیش از آن دریافته یا امیدوار به  
 دریافت آن بودم سودمندتر و مهمتر بود .

ولیکن چون اصول آن کشفیات را در تصنیفی (۱) بیان کرده ام  
 که به بعضی ملاحظات طبع و نشرش را مناسب نمی دانم ، بهترین وسیله  
 شناساندن آنها این است ، که محتویات آن کتاب را به اختصار ذکر  
 کنم ؛ قصدم این بود که آنچه را پیش از نوشتن کتاب گمان می کردم در  
 خصوص حقیقت اشیاء جسمانی می دانم در آن درج نمایم ، اما همچنان  
 که نقاشان چون نمی توانند همه سطوح جسم جامدی را بزرگ صفحه  
 بنمایند ، یکی از سطوح مهم آن را اختیار کرده روشنائی می دهند ، و  
 دیگرها را در سایه می اندازند ، و نمی نمایند مگر به اندازه ای که به  
 واسطه نظر کردن به آن سطح دیدن آنها ممکن است ، من هم از ترس  
 این که نتوانم آنچه را در ضمیر دارم بنگارم ، بنابر این گذاشتم  
 که ، آنچه در خصوص نور درک کرده ام به تفصیل بیان کنم ، آنگاه به  
 مناسبت نور چیزی از خورشید و ستارگان ثابت بگویم . به سبب این که  
 نور تقریباً تنها از آن اجسام می تابد و از افلاك سخن برانم چه ؛ آنها

---

(۱) مقصود کتاب موسوم به «احوال عالم» است *Traité du*

*Monde* که چون متحمل و مبتنی بر رأی به حرکت زمین بود ، همین  
 که گالیله به این جرم محکوم شد ، دکارت از طبع و نشر آن تصنیف  
 منصرف گردید و از ساناتی که اشتباهی کند ، می خواهد زمینه تهیه  
 نماید شاید بتوان آن کتاب را بی دغدغه و غوغا منتشر سازد .

نور را انتقال می‌دهند ، و از سیارات و ستاره‌های دنباله‌دار و زمین گفتگو به میان آورم از آن جهت که نور را منعکس می‌کنند و بالاخص از همۀ اجسامی که در روی زمین موجود است سخن گویم از آن رو که یا رنگین یا حاکی ماورا یا نورانی می‌باشند ، و عاقبت از آدمی بحث کنم به ملاحظۀ اینکه ناظر نور است ، حتی برای اینکه مطلب پر زننده نباشد و آنچه را در نظر داشتم بهتر به آزادی بیان کرده مجبور نشوم نسبت به عقایدی که فضلا پذیرفته‌اند رد یا قبول اظهار کنم ، بنا گذاشتم که این عالم را رها نمایم تا میدان مباحثۀ ایشان باشد و عالم دیگری فرض کنم که خداوند در جایی دیگر در فضای موهوم مقداری از ماده بیافریند و اجزاء عدیده آن را بی‌ترتیب و به انواع مختلف به حرکت درآورد ، و اختلاطی و هبائی (۱) فراهم کند ، همان اندازه مشوش که شاعران بتوانند تخیل کنند (۲) و سپس کاری نکنند جز رسانیدن همان مددی که بر حسب عادت به عالم خلقت می‌رساند ، و آن را رها کند تا بر وفق قوانینی که برقرار فرموده جریان می‌یابد ، و با این فرض ببینیم چه پیش می‌آید ، (۳) پس بدو احوال آن ماده را بیان کردم ،

#### Chaos (۱)

(۲) اشاره است به تشویش اوضاعی که هیسودوس شاعر یونانی در کتاب خلقت ولو کرسیوس شاعر رومی در کتاب طبیعت فرض کرده‌اند .

(۳) چون منظور دکارت این بوده که کلیۀ خلقت و امور عالم را به وجه علمی بیان کرده و تابع قوانین علم حرکات قرار دهد ، و این مدعا مخالف تعلیمات اسکولاستیک و تفییراتی بوده که اولیای دین کاتولیک از مدلول تورات می‌کردند ، لهذا عقاید خود را در طبیعیات به این عنوان پیش آورده که عالم موجود را موضوع بحث قرار نداده ، و عالم موهومی فرض کرده و اصول متخذه خود را به آن علم تطبیق نموده و خواسته است به طور غیر مستقیم برساند که عالم موجود هم تابع همان قوانین است ، و جریان امور بر طبق قوانین مزبور ضروری است .

و آن را چنان باز نمودم که بگمانم چیزی روشن تر و مفهوم تر از آن در دنیا نیست ، مگر آنچه درباره خداوند و نفس پیش از این گفتد ام چه مخصوصاً فرض کردم که در آن ماده هیچیک از صور یا صفاتی (۱) که در نزد اهل مدرسه ، محل مشاجره است وجود ندارد ، و هیچ چیزی که معرفتش برای اذهان ما باندازه ای فطری نباشد که در آن باب تجاهر هم نتوانیم بکنیم ، آنگاه باز نمودم که قوانین طبیعت چگونه است ؟ و دلایل خود را بر هیچ اصلی متکی نساختم ، مگر بر کمالات بی پایان الهی ، و آنچه از قوانین مزبور ممکن بود محل شبهه واقع شود در اثبات آن اهتمام کردم ، و باز نمودم که اگر خداوند عوالم بسیار نیز خلق می فرمود ، در هیچ کدام از آنها آن قوانین غیر مرعی نمی ماند . سپس ظاهر کردم که جزء اعظم آن ماده به مقتضای قوانین مزبور البته باید يك ترتیبی قرار گیرد که متشابه با افلاك ما باشد ، و قسمتی از آن باید يك كره زمین تشکیل دهد و قسمت دیگر سیارات و ستاره های دنباله دار را بسازد ، و مقداری از آن هم يك خورشید و ستارگان ثابت ایجاد کند ، و در این مقام درباره نور بسط سخن دادم و به تفصیل بیان کردم که نوری که درخورشید و ستارگان باید باشد چیست ، و چگونه از آنجا در يك دم فضای پهناور آسمان را می پیماید ؟ (۲) و از سیارات و ستاره های دنباله دار بسوی زمین منعکس می گردد ، و نیز مطالبی چند راجع به ماده افلاك و ستاره ها و وضع و حرکات و تمام صفات متنوعه آنها افزودم ، چنانکه بمقیده خود بدرستی باز نمودم که در این عالم واقعی هیچ چیز دیده نمی شود که در آن عالم فرضی که

(۱) با اصطلاح حکمای قدیم صور جسمیه و نوعیه و خواص و طبایع اجسام و مقصود از این فرض آنست که مستقیماً تعلیمات اسکولاستیک را انکار نکنند ، بلکه چون معلوم شد عالم را بوجه دیگر می توان توجیه نمود ، تعلیمات اسکولاستیک ضمناً و بالطبع ابطال شود .

(۲) دکارت مانند حکمای سلف سیر نور را آنی می دانست .

وصف می‌کردم ، مانند آن نباشد ، یا نتواند باشد ، آنگاه از آنجا سخن را بالاخصاص بسوی زمین کشانیدم و باز نمودم که هرچند فرض من بصراحت این بود که خداوند در ماده ای که زمین را از آن ترکیب کرده ، ثقل قرار نداده است ، معذلك تمام اجزای آن درست بسوی مرکزش متوجه می‌شوند (۱) و چون در سطح زمین آب و هوا موجود باشد ، اوضاع افلاك و ستارگان مخصوصاً ماه می‌بایست سبب ظهور حزر ومدی شود ، که ازهرحیث مانند جزر ومددریاهای ما باشد . و به علاوه هم آب و هم هوا باید جریانانی ازمشرق بسوی مغرب داشته باشند ، چنان‌که در اقطار میان مدارین (۲) مشاهده می‌شود ، ونیز در روی زمین بایدکوه و دریا و چشمه و رودخانه به طبیعت حادث‌گردد ، و درکانه‌ها و معدنیات موجود شود، و دربیابانها گیاه بروید ، و بطور کلی همهٔ موادی که ممزوج یا مرکب می‌نامند تکوین‌گردد ، و منجمله چون بعد از ستارگان در دنیا بجز آتش چیزی نمی‌دانم که نور از آن بتابد ، پس : ساعی‌شدم که آن چه راجع بماهیت آتش است بدرستی معلوم کنم ؛ که چگونه ظاهر می‌شود و دوام می‌یابد و چرا گاهی حرارت بی نور و زمانی نور بی حرارت دارد و چگونه در اجسام رنگهای گوناگون عارض می‌سازد و حالات مختلف دیگر . و بعضی را ذوب و برخی را سخت می‌کند و تقریباً همه را می‌سوزاند یا تبدیل به دود و خاکستر می‌کند و بقوت عمل خود از خاکستر آبگینه می‌سازد ، و چون تبدیل خاکستر به شیشه بنظر من یکی از معجب‌ترین اموری است که در طبیعت واقع می‌شود مخصوصاً از بیان آن مسرت تام داشتم .

ولیکن از این بیانات نمی‌خواستم نتیجه بگیرم که این عالم

(۱) حکمای اسکولاستیک میل اجسام را بمرکز نتیجهٔ ثقل .

، ثقل را نتیجهٔ طبیعت جسم می‌دانستند .

(۲) مدار رأس السرطان و مدار رأس الجدی .

چنانکه من وصف می‌کنم خلق شده است (۱) چه ، بیشتر محتمل است که خداوند آن را هم از آغاز انسان که می‌بایست باشد آفریده است ، اما یقین است واله‌یون مسلم دارند که فعلی که خداوند اکنون به آن فعل عالم را نگاه می‌دارد درست همان فعلی است که به آن عالم را آفریده است ، چنانکه ، اگر هم در ابتدای امر جز صورتی متشوش به عالم نمی‌داد می‌توان معتقد شد همین قدر که قوانین طبیعت را مقرر می‌فرمود و به او مدد می‌رسانید ، تا به رسم خود عمل نماید ، به همین وسیله اشیاء مادی صرف به مرور زمان به حالتی که اکنون آنها را می‌بینیم درمی‌آمدند ، و با فرض این که آن اشیاء به این طریق تدریجاً ظهور یافته‌اند درک حقیقت آنها آسان تر است ، تا این که خلقت آنها را دفعی و از ابتداء ساخته و پرداخته تصور نماییم ، و در هر حال به معجزه بودن خلقت هم خللی وارد نمی‌آید .

از بیان اجسام بی‌جان و گیاه‌ها به جانوران و مخصوصاً به انسان پرداختم ؛ اما ، چون معرفت کافی به احوال آنها نداشتم که به شیوه مسائل دیگر بیان کنم یعنی معلول را از علت در آوردم و باز نمایم که آن موجودات را طبیعت از چه مواد و چنان باید تولید کند ، اکتفا کردم به این فرض که خداوند بدن انسان را چه از جهت صورت بیرونی جوارح ، و چه از حیث ترکیب درونی اعضاء کاملاً همین قسم که هستیم از همان ماده که وصف کرده بودم آفریده و بدو نفس تاطقه یا چیزی که کار روح نباتی یا حساس را انجام دهد ، در آن قرار نداده و فقط در قلب او قسمتی از آن حرارت‌های بی‌روشنی که پیش از این بیان نموده بودم برانگیخته است ، و آن حرارت را از همان جنس فرض کردم که علف راهنگامی که برای خشکانیدن جمع می‌کنند گرم می‌نماید ، یا شراب تازه تراروی ثقل انگور به جوش می‌آورد ، زیرا چون سنجیدم که در نتیجه این فرض چه اعمالی ممکن است از تن سرزند ، آن را

(۱) یعنی : تام و تمام نه آنطور که مصنف فرض کرده ، که خالق ابتدا عناصر و قوانین طبیعت را ایجاد فرموده ، و سپس عالم بر حسب قوانین طبیعت و بمرور زمان صورت حالی را یافته است .



درست مطابق یافتیم با جمیع آنچه در تن می‌توان بدون فکر (۱) و مدخلیت نفس، یعنی آن قسمت ممتاز از تن که پیش گفتیم، طبع او تنها فکر کردن است واقع شود، و اعمال مزبور تماماً همان است که جانوران بی عقل در آن با ما شریک‌اند، و هیچیک از اعمال مرتبط به فکر را که از آن جهت که ما انسان هستیم مختص به ما است در آن نیافتیم، آنگاه چون فرض کردم که خداوند نفس ناطقه را بیافریند و به ترتیبی که در آن رساله بیان کرده‌ام به بدن ملحق سازد همانند این اعمال اختصاصی انسان را هم در آنجا یافتیم (۲)

اما برای آنکه معلوم شود این مسائل را چگونه در آن رساله باز نموده‌ام، بیان حرکت قلب و شرائین را که نخستین حرکتی است که در جانوران مشاهده می‌شود، و از همه شایع‌تر است در اینجا نقل می‌کنم (۳) سپس بآسانی از آن میتوان حرکات دیگر را قیاس نمود، و برای آسانی درك مطلبی که در پیش است کسانی که از علم تشریح بهره ندارند، بهتر آنست که زحمت کشیده پیش از خواندن این مبحث، قلب یکی از حیوانات بزرگ را که دارای ریتین می‌باشند، و از هر جهت شبیه به

(۱) مراد از فکر اعم از شعور و عقل و اراده است.

(۲) اشاره به اینست که انسان فقط دارای يك نفس ناطقه است که غیرمادی و مجرد و ملکوتی است، و حس و شعور و عقل و اراده منتسب به او است، و يك بدن که مادی است و از هر جهت تابع قوانین ماده است، و احوال او حتی از جهت اعمال حیاتی تابع قواعد طبیعی و ریاضی میباشد به عبارت دیگر، بدن انسان صرف نظر از نفس ناطقه مانند دستگاه ساعت است، و به همین جهت حیوانات را که دارای نفس ناطقه نیستند حساس نمی‌داند، و مانند آلات و ادوات می‌پندارد. چنانکه بعد توضیح خواهد کرد.

(۳) در این بیانات اشتباهاتی هست که بعدها علمای علم تشریح رفع کرده‌اند.

قلب انسان است شکافته ملاحظه نمایند ، و حجر تین یعنی دو بطن (۱) آن را ببینند، نخست آنکه به جانب راست است ، و دولوله وسیع به آن مربوط می باشد یکی وریداجوف که مجمع عمده خون ، و مانند تنه درختی است که سایر اورده شاخه های آن محسوب می شوند، دیگری ورید شریانی (۲) که به غلط نامیده شده زیرا در واقع شریان است ، و مبدأ آن قلب می باشد ، و پس از خروج قلب چندین شعبه شده در ریتین منتشر می گردد.

دوم بطن سمت چپ، که آنهم مربوط به دو لوله است به بزرگی لوله های سابق الذکر بلکه بزرگتر ، که یکی موسوم است به شریان وریدی (۳) و این اسم نیز غلط است به واسطه این که آن ورید حقیقی است ، و از ریه می آید ، و آنجا منشعب به چند شعبه است که با شعب ورید شریانی و شعب مجرای موسوم به قصبه الریه که هوای تنفس از آن داخل می شود در هم پیچیده شده است ، و دیگری شریان کبیر است (۴) که از قلب بیرون می آید ، و شعب آن به تمام بدن می رود و نیز باید توجه بفرمائید به یازده پرده پوستی (۵) کوچکی که چهار منفذ واقع در آن ، دو حجره را مانند دریچه می بندند ، و باز میکنند، سه پرده در مدخل وریداجوف است ، و چنان قرار گرفته که جریان خون را از وریداجوف به درون بطن راست قلب نمی تواند مانع شود، ولیکن خروج آن را منع می کند . سه پرده دیگری در مدخل ورید شریانی و برعکس چنان واقع شده که خونی که در آن بطن است به ریه می رود، اما خونی که در ریه است به قلب نمی تواند برگردد ، و به همین قسم دو پرده در مدخل شریان وریدی می باشد ، که خون را از ریه به بطن چپ قلب راه می دهد ، اما مانع بازگشت آنست ، و سه

- (۱) اذتین قلب را اتساع منتها الیه وریداجوف و وریدریوی فرض کرده است ، چنانکه ذیلا تصریح می کند .
- (۲) امروز شریان ریوی می گویند .
- (۳) به اصطلاح امروز وریدریوی . (۴) شریان اورطی .
- (۵) دسامهای قلب .

پرده آخری در ابتدای شریان کبیر است ، و خروج خون را از قلب  
 مانع نیست ، اما نمی گذارد به قلب برگردد و علت اختلاف عدد پرده  
 ها جز این نیست ، که چون منفذ شریان وریدی بسبب موقعی بیضی  
 شکل افتاده ، با دو پرده سهولت بسته می شود ، ولیکن آن دیگر ها  
 چون مدورند سه پرده حاجب دارند ، و نیز باید توجه کرد که شریان  
 کبیر و ورید شریانی جنساً سخت تر و محکم تر از شریان وریدی و  
 ورید اجوف می باشند ، و این دو وعاء اخیر پیش از آنکه وارد قلب  
 شوند ، اتساع یافته و حالت دو کیسه پیدا می کنند ، و آنها را اذن  
 قلب خوانند و از عضله ای شبیه به عضله قلب ساخته شده اند و نیز  
 باید متوجه بود که در قلب از هر موضع دیگر بدن حرارت بیشتر است ،  
 و این حرارت می تواند سبب شود که هر گاه قطره ای از خون داخل  
 حجرتین گردد ، فوراً مانند هر مایع دیگر که آن را قطره قطره وارد  
 ظرف پر حرارتی کنند ، بزرگ شده انبساط یابد .

پس از توجه بمسائل مزبور ، برای بیان حرکت قلب حاجت به  
 ذکر چیزی ندارم جز اینکه : هر گاه حجرتین قلب پر از خون نباشد ،  
 ناچار از ورید اجوف در بطن راست ، و از شریان وریدی در بطن چپ  
 وارد می شود ، زیرا که آن دو وعاء همیشه از خون پر است ، و منافذ  
 آنها که رو بسوی قلب دارند ، در آن حال بسته نمی توانند شد ، اما  
 همین که ذره یک از حجرتین يك قطره خون داخل می گردد ، چون  
 منافذی که از آن وارد می شود وسیع می باشد ، و اوعیه که از آن  
 جریان می یابد پر از خون است آن قطره ها هم درشت خواهند بود  
 و بسبب حرارتی که در قلب هست متخلخل و منبسط می شوند ، و باین  
 جهت تمام قلب نفخ می کند و پنچ پرده واقع در مدخل دو وعائی که  
 خون از آن ها وارد شده بسته می شود و نمی گذارد زیاده بر آن خون  
 بسمت قلب پائین برود ، و چون آن دو قطره خون که وارد شده  
 همواره متسع می شود عاقبت شش پرده دیگری را که در مدخل دو  
 وعاء دیگر واقعند ، پس زده دریچه ها را بازمی کنند و بیرون می روند  
 باین طریق همه شعب ورید شریانی و شریان کبیر را در يك آن با قلب

منتفخ و منبسط می‌سازند اما پس از آن چون خون سرد می‌شود فوراً قلب و شرائین دو باره منقبض میشوند و درپچه های ششگاه آن ها بسته شده ، و درپچه های پنجگاه وریداجوف و شریان وریدی باز میشود ، و دو قطره خون دیگر وارد قلب گردیده دوباره مانند سابق قلب و شرائین را منبسط می‌نمایند ، و چون خونی که باین ترتیب داخل قلب میشود از آن دو کیسه که اذنین می‌نامند عبور می‌کند ، باین سبب حرکت آنها عکس حرکت قلب است ، و هنگامی که او منبسط می‌گردد آنها منقبض میشوند، از این گذشته محض اینکه اگر کسی قوت براهین ریاضی را نداند، و معتاد نباشد که دلایل متیقن را از محتمل تمیز دهد ، بی مطالعه انکار این مطالب نکند خبر میدهم، که این حرکات قلب که بیان کردم، از وضع اعضائی که با چشم میتوان در قلب دید ، و حرارتی که با دست می‌توان حس کرد ، و ماهیت خون که به تجربه می‌توان شناخت ، بالضروره نتیجه می‌شود . چنانکه حرکت ساعت از قوت و وضع و شکل لنگرها ، و چرخهای آن بالضروره حادث می‌گردد. اما اگر پیرسند چگونه است که خون وریدها با وجود جریان دائمی و ورود بقلب تمام نمیشود؟ و شرائین ممتلی نمیگردند؟ در صورتی که کلیه خونی که بقلب می‌رسد بآنها میرود باین سؤال جواب دیگری حاجت ندارم بدم جز آنچه یکنفر طبیب انگلیسی (۱) سابقاً گفته و در حل این مسئله فضل تقدم دارد ، و نخستین کسی است که تعلیم نموده است که در انتهای شرائین مجاری باریک بسیار هست ، و بواسطه آنها خونی که از قلب بشرائین می‌رود وارد شمع کوچک آورده شده ، از آنجا دوباره بقلب برمی‌گردد و باین واسطه جریان خون يك دوران دائمی میشود .

طبیب مزبور این مطلب را بخوبی ثابت می‌کند بواسطه تجربه کثیر الوقوع جراحان ، که چون باروی انسان را در بالای نقطه‌ای که رگ می‌زنند اندکی محکم می‌بندند، خون فراوان تریرون می‌آید، و اگر در زیر نقطه رگ زدن یعنی میان آن نقطه و پنجه بازو را ببندند،

---

(۱) هارو Harvey که کاشف دوران دم است .

یا اگر در بالای آن نقطه بند را سخت محکم نمایند ، برعکس واقع میشود؛ و دلیل آن اینست که چون بندانده کی محکم بسته باشد، خونی که در بازو موجود است ، از آورده بقلب نمی تواند برود ، ولیکن مانع نیست از اینکه از شراین به آورده بیاید به سبب اینکه شراین زیر آورده واقع می باشند ، و چون جدار آنها سخت تر است ، کمتر فشرده می شوند ، و همچنین خونی که از قلب می آید ، بیشتر بقوت از شراین بسوی پنجه مایل میشود، تاخونی که از آورده بقلب بر میگردد، و چون خون بواسطه منفذی که در یکی از آورده احداث شده بیرون می رود ، ناچار باید در زیر بند یعنی بجانب انتهای بازو راهی باشد که بتواند از آن راه از شراین عبور کند ، و نیز طبیب مزبور آنچه را در باب جریان خون گفته بخوبی ثابت می کند بوجود پرده های پوستی کوچکی که در طول آورده در نقاط چند واقع و مانع از آن هستند، که خون از میان بدن باطراف برود ، و فقط می گذارند که از اطراف بقلب برگردد و بعلاوه بواسطه این تجربه مطلب را اثبات می کند که هر گاه یکی از شراین را قطع کنند ، در اندک زمانی کلیه خونی که در بدن هست خارج میشود . هر چند آن جریان در نزدیکی قلب محکم بسته و میان قلب و بند بریده باشند ، تا جای این فرض نباشد که خونی که بیرون میرود از جای دیگر می آید .

اما امور دیگری بسیار هست، دال بر اینکه سبب حقیقی حرکت خون آن است که من باز نمودم ، از جمله یکی تفاوت میان خونی که از وریدها بیرون می آید و خونی که از شریانها خارج میشود، نتواند بود مگر از اینکه چون خون از قلب می گذرد ، تخلخل و تقریباً تقطیر می یابد . و لطیف تر و زنده تر است ، و چون از قلب بیرون آمد، یعنی هنگامی که در شریانها است لطیف تر و زنده تر و گرم تر است از زمانی که هنوز وارد قلب نشده ، و در وریدها می باشد و اگر درست توجه کنند خواهند دید ، که این تفاوت در نقاط نزدیک به قلب محسوس تر است تا در نقاط دور و سختی جدار ، ورید شریانی و شریان کبیره خوبی می نماید که خون به آنها بیشتر بقوت بر می خورد

تا به وریدها ، و علت آنکه بطن چپ و شریان کبیر بزرگتر و وسیعتر از بطن راست و شریان وریدی است ، جز این نتواند بود که خون شریان وریدی پس از آنکه از قلب عبور کرد ، فقط در ریتین سیر نموده ، و بنا براین رقیق است ، و ازخونی که از وریداجوف می آید بیشتر و آسان تر متخلخل میشود ، و پزشکان چون نبض را امتحان می کنند از اینجا مطلب را درمی یابند که می دانند رقت یافتن خون بواسطه حرارت قلب در حالت های مختلف شدید و ضعیف و تند و کند می شود و چون ، مطالعه کنیم که حرارت قلب چگونه باعضای دیگر میرسد ، همانا باید قبول کنیم که بواسطه خون است که در گذر کردن از قلب گرم شده در سراسر بدن روان می شود ، و بهمین علت هرگاه خون را از قسمتی از تن بگیرند ، حرارت آن نیز برطرف میشود ، و اگر قلب مگر می آهن تفتیده هم می بود ، هرگاه دائماً خون تازه باطراف تن روانه نمی کرد نمی توانست آنها را گرم نگاه بدارد ، و نیز از اینجا پیدا است که خاصیت حقیقی تنفس آنست که هوای تازه باندازه کفایت به ریه برساند تا خونی که در بطن راست قلب رقیق و تقریباً بخار شده آنجا برود ، و پیش از ریختن به بطن چپ غلظت یافته دو باره مبدل بخون شود ، و اگر جز این بود نمی توانست آتشی را که در قلب هست زنده نگاه بدارد ، و این مدعا ثابت می شود باینکه جانورانی که ریه ندارند قلبشان يك بطن دارد و بس ، و کودکان هنگامی که در شکم مادر هستند ، و نمیتوانند ریه را به کار بیندازند ، منفذی دارند که خون ورید اجوف بواسطه آن به بطن چپ قلب می رود و مجرائی دارند که خون ورید شریانی از آن مجری بشریان کبیر می رسد بی آنکه از ریه بگذرد . دیگر اینکه پخته شدن غذا در معده چگونه واقع می شد ، هرگاه قلب به وسیله شریانها حرارت بآن نمی رساند ؛ و بعضی اجزای سیال تر خون را که مدد هضم غذا می باشند بآنجا نمی فرستاد ؛ و عملی که شیرۀ آن غذا ها را تبدیل به خون می کند بآسانی مفهوم خواهد شد ، هرگاه توجه کنند باینکه آن شیرۀ هر روز شاید یکصد ، بلکه دویست مرتبه

بقلب می‌آید و برمی‌گردد و تقطیر میشود، و برای بیان عمل تغذیه و تولید اخلاط مختلف بدن حاجت به چیز دیگر نیست جز اینکه بگوئیم، خون چون رقیق می‌گردد، و از قلب باطراف شرائین می‌رود، قوت حرکتش سبب می‌شود که بعضی از اجزاء آن میان اجزاء اعضا متوقف می‌شوند، و بعضی اجزاء دیگر را از آن بیرون کرده، جای آنها را می‌گیرند، و بر حسب موقع و شکل خردی و بزرگی خلل و فرجی که ملاقات می‌کنند، در بعضی نقاط بیشتر جا می‌گیرند تا نقاط دیگر، همچنانکه همه کسی دیده است که غربال‌های چند که درشتی منافذ آنها مختلف است، دانه‌های متفاوت را از یکدیگر جدا می‌سازند، و از همه مهمتر در میان همه این امور حدوث روح حیوانی (۱) است که به نسیم بسیار لطیف، یا شعله بسیار صافی و حدیدی می‌ماند که دائماً به فراوانی بقلب و دماغ بالا می‌رود و از آنجا بوسیله اعصاب به عضلات می‌رسد، و همه اعضا را بحرکت می‌آورد و اینکه اجزای پر حرکت و نافذتر خون چون جهت احداث آن روح حیوانی مستعدترند بدماغ بیشتر میل می‌کنند تا به نقاط دیگر، علتی برای آن لازم نیست فرض کنیم جز اینکه بگوئیم، شرائینی که آن را بدماغ می‌رسانند از شرائین دیگر که از قلب بر می‌آید مستقیم‌ترند، و بنابراین به مقتضای قوانین حرکات که همان قوانین طبیعی می‌باشند همین که چندین چیز متفقاً به یک سو متوجه باشند، و در آنجا نبای برای همه آنها جا نباشد (چنانکه اجزاء خون که از بطن چپ قلب خارج میشوند، همه متوجه دماغ می‌گردند)

(۱) **Esprits animaux** لفظ روح در اینجا بمعنائی که

متبادر بذهن ما است استعمال نشده یعنی، امر مجرد غیر مادی نیست، بلکه ذرات صغیری از خون است که بنا بفرض دکارت چون بضلات می‌رسد مایه حرکت آنها میشود و اعصاب را مجوف دانسته، و حامل آن ذرات تصور کرده زیرا که دکارت به جز نفس انسان هیچ چیز مجرد غیر مادی قائل نبوده است.

ناچار اجزائی که قویترند اجزای ضعیف کم حرکت را ممانعت می نمایند و به تنهایی خود را بمقصد میرسانند .

در رساله ای که پیش ازین می خواستم منتشر کنم؛ همه این مطالب را يك اندازه به تفصیل بیان کرده بودم ، پس از آن باز نموده بودم که ساختمان اعصاب و عضلات بدن انسان چگونه باید باشد ، تا روح حیوانی که درون آنست به تواند اعضا را حرکت دهد ، چنانکه می بینیم سر بریده با آنکه بیجان است ، باز اندک مدتی پس از جدا شدن از تن می جنبد و خاک را به دندان می گیرد ، و نیز شرح داده بودم ، که در دماغ چه تغییراتی باید واقع شود ، تا خواب و بیداری عارض گردد ، و در خواب رؤیا دست دهد ، و چگونه روشنی و آواز و بو و مزه و گرمی و خوامی دیگر اشیاء خارجی به وسیله حواس می توانند تصورات مختلف را در دماغ مصور کنند ، و چگونه گرسنگی و تشنگی و نفسانیات دیگر درونی در آن تأثیر می نمایند و حس مشترك (۱) که این تصورات را دریافت می کند کجا است و حافظه که آنها را ضبط می نماید و متصرفه (۲) که آنها را به انواع مختلف تغییر و تبدیل داده ، صورت های جدید ترکیب می کند ، و به همین وسیله روح حیوانی را در عضلات توزیع نموده ، اعضا بدن را به اقسام چند به حرکت می آورد ، چه از جهت اشیائی که به حواس اوظاهر می شوند ، و چه به سبب نفسانیات درونی که در آن می باشند و اعضا ما می توانند بدون اینکه اراده ما آنها را راه ببرد حرکت کنند و این فقره عجیب نخواهد بود ، در نظر کسانی می دانند انسان به صنعت خود یسی ادوات و دستگاههای جنینده می تواند بسازد . با اجزا و قطعات معدود ، در حالی که در بدن هر حیوانی عده کثیری استخوان و عضله و عصب و شریان و ورید و اجزاء دیگر موجود است ، و بنا بر این بدن را مانند دستگاهی خواهند انگاشت که خداوند آن را ساخته ، و تنظیم آن البته بهتر از دستگاههای بشری

---

Sens Commun (۱)

Imagination باصلاح امروز Fantaisie (۲)



داده شده ، و با آنها قابل مقایسه نیست ، و حرکاتی معجزتر از  
 حرکات دستگاهها و ادوات مصنوع انسان از آن سر می زند ، و در این مورد  
 مخصوصاً تفصیل داده باز نموده بودم ؛ که اگر دستگاههایی ساخته شود  
 که اعضاء و صورت ظاهر بوزینه یا حیوانات دیگر بی عقل داشته باشد ،  
 هیچ وسیله ای نخواهیم داشت که جنس آنها را از هر جهت غیر از آن  
 حیوانات بدانیم ، ولیکن اگر دستگاههایی شبیه به بدن ما بسازند که  
 به قدر امکان جمیع حرکات ما را تقلید کند ، باز همواره دو وسیله در  
 دست ما هست که از روی اطمینان حکم کنیم که انسان حقیقی نیستند .  
 اول این که ، آنها هیچ گاه سخن یا دلائل دیگری که ما برای نمودار  
 ساختن منویات خود داریم نمی توانند به کار برند ، هر چند به خوبی  
 می توان فرض کرد که دستگاهی از آلات ساخته شود که ادای الفاظ  
 کند ، حتی این که چون به تأثیراتی جسمانی در اعضاء آن تصرفاتی به  
 عمل آید کلماتی بگوید ، مانند اینکه اگر نقطه ای از آن را لمس کنند  
 بپرسد از من چه می خواهید ؟ و اگر جای دیگر را دست بزنند ، فریاد  
 کند آزارم کردید ، و قس علیهذا ولیکن نخواهد توانست آن کلمات را  
 تنوع دهد ، تا بر طبق آنچه در حضور او اظهار می کنند سخن بگوید ،  
 در صورتی که آدمی هر قدر هم ابله باشد ، بر این امر قادر است . دوم  
 این که ، هر چند آن دستگاهها بسیاری از کارها را مانند ما ، بلکه  
 بهتر از ما انجام می دهند از پاره ای امور دیگر حتماً عاجزند که از  
 آن معلوم می شود که فعل آنها از روی شعور نیست ، بلکه نتیجه وضع  
 و چگونگی اجزاء و اعضاء آنها است و بس ، زیرا که عقل و شعور  
 وسیله ایست عام که در هر مورد به کار می رود ، ولیکن اعضاء برای هر  
 عمل خاص کیفیت و تنظیم مخصوص لازم دارند ، و بنابراین بر حسب  
 عقل ممکن نیست ، در یک دستگاه به قدری اعضاء و تزیینات گوناگون  
 تعبیه شود که در همه موارد زندگانی بتواند کار کند ، چنانکه عقل ما  
 ما را به کاروا می دارد .

پس ، به همین دو وسیله تفاوت میان حیوان و انسان را نیز  
 می توان دریافت ، زیرا که این نکته ایست مهم که آدمیان هر اندازه

ابله و بلید باشند ، حتی سفها و دیوانگان می توانند الفاظ چند با هم ترکیب کرده کلامی بسازند که افکار خود را به آن وسیله بفهمانند ، و هیچ حیوان دیگر هر قدر کامل و خوش خلقت باشد چنین کاری نمیتواند و این نه از آنست که نقصی در اعضاء آنها است ، چه دیده می شود که زاغ و طوطی مانند ما ادای الفاظ می کنند ولیکن مثل ما نمی توانند سخن بگویند ، یعنی معلوم سازند که آنچه می گویند نتیجه فکر آنها است ، در صورتی که مردم کر و گنگ مادرزاد که مانند حیوانات ، بلکه بیش از آنها فاقد اعضاء تکلم می باشند ، بر حسب عادات علائمی می سازند ، و مطالب خود را به کسانی که با ایشان معاشرند ، می توانند زبان آنها را بیاموزند می فهمانند ، پس از اینجا می توان دانست که جانوران نه اینست که کمتر از آدمیزاد عقل دارند ، بلکه هیچ عقل ندارند ، زیرا معلوم شد که برای سخن گفتن عقل فراوان لازم نیست ، و یقیناً روح حیوانات بکلی با روح انسان متفاوت است ، و گرنه چون میان جانوران همجنسی نیز مانند افراد انسان تفاوت هست ، و بعضی از آنها زودتر از بعضی دیگر تربیت می پذیرند ، همانا يك فرد طوطی یا بوزینه در نوع خود چنان کامل می شد که به اندازه يك طفل بلید یا لاقل طفلی که شعورش مختل است ، استعداد داشته باشد . و نیز نباید سخنگویی را با حرکات طبیعی که دلالت بر نفسانیات میکند و آلات و ادوات هم می توانند آنها را مانند حیوانات تقلید نمایند ، اشتباه نمود و نباید مانند بعضی از پیشینیان گمان کرد که جانوران سخن می گویند ، و ما زبان آنها را نمی فهمیم ، زیرا اگر چنین بود چون بسیاری از اعضاء آنها نظیر اعضاء ما است به ما هم مانند همجنسان خود تفهیم می کردند . و نیز این نکته بسی قابل ملاحظه است ، که بسیاری از جانوران در پاره ای از اعمال خود از ما زبردست ترند ، اما همان جانوران در بعضی امور دیگر هیچ مهارت ندارند ، و بنابر این آنچه را بهتر از ما می کنند ، دلیل نیست بر اینکه عقل دارند ، زیرا اگر چنین بود عقل آنها کاملتر از عقل انسان می بود ، و همه کارهای دیگر را هم بهتر میکردند بلکه دلیل بر اینست که هیچ عقل

ندارند ، و محرك اعمال آنان طبيعت است ، كه به مقتضای چگونگی  
اعضاء كارجزئی از آنها سرمى زند چنانكه مى بينيم با همه عقل و دانائی  
ما ، ساعت كه جز چرخ و فنر چیزی نيست ، شماره ساعات و ميزان  
اوقات را درست تر از ما معلوم مى كند .

پس از آن نفس ناطقه را وصف كرده ، و باز نموده بودم كه آن  
مانند چیزهای دیگر كه شرح داده ام ممكن نيست از خاصيت ماده  
برآمده باشد ، بلكه مخلوقى جداگانه است ، و بيان كرده بودم كه  
سكنای او را در بدن مانند قرار گرفتن كشتيان در كشتی نبايد فرض  
كرد ، چه ، با اين فرض فقط حركت دادن اعضا درست مى شود ، و  
ليكن دارا بودن عواطف و خواهش ها چنان كه ما داريم به عبارت  
ديگر ، انسان واقعى بودن ، چنانكه ما هستيم ، مقتضى است كه نفس  
با بدن پيوستگى و يگانگى كامل داشته باشد ، و اگر اينجا در خصوص  
نفس سخن را اندكى دراز كشيديم به سبب غايت اهميت آنست ، زيرا  
گذشته از انكار وجود بارى كه گمان مى كنم به قدر كفايت خطا بودن  
آن را پيش از اين اثبات كرده باشم ، هيچ خطای ديگرى عقلهاى  
ضعيف را از شاهراه فضيلت آنقدر دور نمى كند كه گمان كنند نفس  
حيوان و انسان از يك جنس است ، و بنا بر اين ما هم مانند مور و  
مگس پس از اين زندگاني بيم و اميدى نبايد داشته باشيم ، در صورتى  
كه اگر بدانند نفس حيوان و انسان چه اندازه با هم تفاوت دارند  
دلايل مستقل بودن نفس انسان را از بدن وفانى نبودن آن را بافناى  
بدن بهتر فهم مى كنند ، و چون سبب ديگرى نيز كه آن را معدوم  
سازد ديده نمى شود ، طبعاً حكم به بقاى آن مى نمايند .

### بخش ششم

كتابى را كه شامل همه اين مسائل بود ، سه سال پيش به پاىان  
رسانيده ، مشغول بازديد آن شده بودم تا به چاپخانه بفرستم ، ولى

در آن هنگام آگاه شدم که کسانی که من سر در پیش آن‌ها دارم (۱) و فرمانروائی ایشان بر اعمال من کمتر از فرمانروائی عقل خودم بر افکارم نیست ، رأیی را که دیگری (۲) چندی پیش درباره یکی از مسائل طبیعی منتشر ساخته بود مردود دانسته‌اند ، و هرچند نمی‌خواهم بگویم من با آن رأی موافقم ، ولیکن پیش از آن که آنها از آن عیب‌جویی نمایند چیزی که برای دین یا دولت زیان داشته باشد ، در آن ندیده‌بودم . و بنا بر این اگر عقل مرا به اختیار آن رأی واداشته بودمانمی نمی‌دیدم که خود آن را نوشته و منتشر کنم . از این رو ترسیدم که مبادا من هم در پاره‌ای عقاید خود گمراه باشم هر چند اهتمام کرده بودم که عقاید تازه نپذیرم ، مگر آن‌که به یقین آن را میرهن ساخته باشم . و چیزی ننویسم که بتواند به کسی زیانی برساند . پس همین ملاحظه مرا مکلف نمود که از عزم خود برگردم ، و از نشر آن عقاید خودداری کنم ، زیرا هرچند دلایل من بر آنچه عزم کرده بودم ، بسیار قوی بود . طبع من که همواره مرا به تصنیف کتب بی‌ رغبت می‌ساخت فوراً دلایل دیگر برانصراف از این عزم اقامه نمود ، و دلایل دو طرف قضیه چنانست که ذکر آن‌ها در این جا برای من بجا است ، و شاید که برای خوانندگان نیز دلپسند باشد .

من هیچ گاه به اموری که از نتایج طبع و ذهن خودم بوده ، چندان وقع نگذاشته‌ام ، و تا وقتی که بهره دیگری از روش خود نبرده بودم ،

(۱) مقصود اولیای دین‌اند به مقتضای قاعده اول اخلاقی که اختیار کرده بود ، و در آغاز بخش سوم این رساله بیان نموده است ، و باید توجه کرد که فرمانروائی آنان را فقط بر اعمال خود قائل است و افکار خویش را تنها تابع عقل می‌داند .

(۲) گالیله مقصود است که رأی به حرکت زمین داده بود ، و دکلرت هم در کتاب خود همین رأی را اختیار کرده ، اما پس از محکوم شدن گالیله جرأت نکرد آن را اظهار کند ، و در اینجا هم احتراز می‌کند از این که بگوید من به آن رأی قائلم .

جز اینکه در پاره‌ای از مشکلات علوم نظری کامیاب شده ، و یا اعمال خویش را با موجباتی که آن روش بر من معلوم می‌ساخت سازگار نموده بودم ، خود را مکلف به تصنیف و تحریر آن مطالب نمی‌دیدم ، زیرا که همه کس در آداب و اخلاق ، رأی و نظر دارد ، و چنان خود را مصاب می‌داند که اگر غیر از کسانی که خداوند آنها را بر مخلوق خود سلطان قرار داده ، یا فضل و همت پیغامبری به ایشان عطا فرموده کسی مجاز بود که آداب مردم را تنبیر دهد ، اصلاح کنندگان امور عامه به عدد نفوس خلأق می‌بودند ، و در باب نظریات عقلی هم هر چند آراء خود را می‌پسندیدم ، قیاس کردم که دیگران نیز البته آرائی دارند . که شاید بیشتر می‌پسندند . اما همین که در طبیعیات کلیاتی به دست آوردم ، و آنها را در بعضی از مشکلات خاص به آزمایش در آوردم ، و مشاهده کردم که چه نتایج از آن می‌توان گرفت ، و چه اندازه با اصولی که امروز به کار برده شد تفاوت دارد ، معتقد شدم که اگر آنها را پنهان نگاهدارم ، گناه کرده و با قانون کلی که هر کس مکلف است به اندازه توانائی خود خیر عموم مردم را فراهم کند ، مخالفت نموده‌ام . زیرا آن کلیات را چنان یافته‌ام که برای زندگانی می‌توانند معلومات بسیار مفید به دست دهند ، و به جای فلسفه نظری که در مدرسه‌ها می‌آموزند ، می‌توان يك فلسفه علمی قرار داد که قوت و تأثیرات آتش و آب و هوا و ستارگان و افلاک و همه اجسام دیگر را که بر ما احاطه دارند معلوم کند ، به همان خوبی و روشنی که امروز فنون مختلف پیشه‌وران بر ما معلوم است ، بنا بر این بتوانیم همچنان معلومات مزبور را برای فوایدی که درخور آن می‌باشند به کار بریم و طبیعت را تملك کنیم و فرمان‌بردار سازیم ، و این نه تنهای برای اختراع صنایع و حیل بیشمار مطلوب است که ما را از ثمرات زمین و تمام وسایل آسایش که در آن موجود است بی‌رحمت برخوردار می‌سازد ، بلکه به خصوص برای حفظ تندرستی بکار است که نخستین نعمت و پایه نعمت‌های دیگر دنیوی است ، زیرا که روح هم چنان به مزاج و کیفیت اعضاء بدن بسته است ، که اگر

وسيله‌ای برای افزون ساختن خردمندی وزیر کی مردم بتوان یافت به عقیده من همانا از علم طب آن را باید خواست ، هر چند طبی که امروز متداول است چندان چیزی که فایده آن قابل اعتنا باشد ندارد . ولی با آن که نمی‌خواهم آن را حقیر بشمارم می‌دانم که همه کس حتی آن‌ها که به آن اشتغال دارند ، اقرار می‌کنند که آنچه امروز از طب معلوم است ، نسبت به آنچه باید معلوم شود قابل مقایسه نیست ، و اگر علل و اسباب دردها و درمان‌هایی که طبیعت برای آن‌ها مقرر داشته است درست معلوم می‌شد ، بسیاری از امراض جسمانی و روحانی وحتى شاید ضعف پیری را می‌توانستیم از خود دفع کنیم ، و چون من قصد داشتم همه عمر را مصروف علمی که این اندازه ضروری است بنمایم و برای افتاده بودم که پیروی آن البته به مقصد می‌رساند ، مگر اینکه کوتاهی عمر یا نقصان تجربه مانع شود ، با اینهمه معتقد شدم که بهترین چاره این دو مانع آن خواهد بود که قدر خیلی را که خود دریافته‌ام به درستی به عموم برسانم و از همان مستعد را دعوت کنم ، که بر حسب میل و توانائی در تجاربی که باید به عمل آورد شرکت نموده بر معلومات بیفزایند ، و آن‌ها نیز هر چه بیابند میان مردم نشر دهند ، تا متأخرین از جایی که متقدمین ختم کرده آغاز کنند ، و از این راه عمر و زحمت اشخاص بسیار به یکدیگر پیوسته شود و جمعی نتایجی بس بزرگتر از آن که افراد به تنهایی می‌توانند بگیرند حاصل آید (۱)

حتی برخوردارم به اینکه هر چه معلومات انسان پیش می‌رود به عملیات آزمایشی محتاج‌تر می‌گردد ، زیرا در بدو امر بهتر آنست که شخص دنبال آزمایش‌های غریب و نادر نرود ، و فقط تجاربی را به کار برد که طبعاً پیش می‌آید ، و اگر شخص اندکی فکور باشد ، ناچار به آن‌ها بر می‌خورد ، و دلیل آن اینست که هر گاه کسی علل امور پیش‌پا افتاده را نداند ، از قضایای نادره غالباً فریب می‌خورد ، زیرا

---

(۱) همین دستور است که در قرون اخیر پیروی کرده . و دامنه علم را فوق‌العاده وسعت داده‌اند .

کیفیات‌ی که همراه آنها است به قدری خرد و دقیق است که برخوردن به آن بسیار دشوار می‌باشد. اما ترتیبی که من رعایت کردم چنین بود، نخست کوشیدم که اصول و علل اولی هر چیزی را که هست، یا می‌تواند باشد به طور کلی دریابم، و برای این مقصود جز خداوند را که آفریننده هر چیز است، در نظر نگیرم و آن اصول را جز از چند فقره تخمه‌های حقایق که در روح ما سرشته شده است فرانگیرم، پس از آن ملاحظه کردم که اولین و متعارفی‌ترین اثراتی که از آن علل می‌توان استنباط کرد چیست، و چنین می‌پندارم که در آن مقام افلاك و كواكب و خاك را یافتم، و حتی در روی زمین آب و هوا و آتش و معدنیات و چیزهای دیگر که از همه ساده‌تر و پیش‌پا افتاده‌تر و بنابر این شناختن آنها آسان‌تر است. سپس چون به چیزهای جزئی توجه نمودم، آنها را چنان گوناگون یافتم که ذهن انسان را عاجز دیدم از اینکه انواع اجسام موجود روی زمین را از آنچه ممکن بوده است به مشیت خداوند در آن موجود شود، تشخیص و تفکیک کند. و همچنین از اینکه بتواند از آنها استفاده نماید، مگر اینکه از آثار پی به علل برد، و تجارب مخصوص بسیار به کار آورد. سپس همه چیزهایی که در هر زمان بر حواس من پدیدار شده بود به ذهن خویش عرضه کردم، و به جرأت می‌توانم گفت، هیچ چیز نیافتم که آن را با اصولی که به دست آورده بودم توجیه نتوانم کرد، اما همچنین باید اقرار کنم که قدرت طبیعت به اندازه‌ای بسیط و وسیع، و اصول سابق‌الذکر ساده و کلی می‌باشند که هرائر خاصی را می‌بینم فوراً درك می‌کنم؛ که آن را به اقسام چند می‌توان از اصول مزبور استنتاج و توجیه نمود، و غالباً بزرگ‌ترین مشکل من این است که دریابم که به کدام قسم از توجیه باید متوسل شد، و چاره دیگری برای آن نمی‌یابم جز آنکه به آزمایشها و عملیاتی تازه دست برده شود، آن چنان که توجیه آن امر به یکی از اقسامی که در نظر است با درستی تجربه سازگار گردد، و به قسم دیگر ممکن نشود، و من اکنون در آن مقام هستم که به عقیده خودم اکثر آزمایش‌هایی را که برای این

مقصود می‌تواند به کار رود به درستی می‌دانم که به چه شیوه باید عمل نمود، لیکن این فقره را هم می‌دانم که آن تجارب چنان است، و به اندازه‌ای فراوان که به تنهایی از دست من ساخته نیست، و مال من نیز کفاف نمی‌دهد، اگرچه هزار برابر آنچه دارم داشته باشم، و بنابراین میزان پیشرفت من در معرفت طبیعت بسته به مقدار آزمایش‌هایی است که وسیلهٔ عمل آنها برای من فراهم شود، و این کیفیت را می‌خواستم در کتابی که تصنیف کرده بودم معلوم کنم، و سودی را که برای عموم از آن حاصل تواند شد چنان آشکار سازم که جمیع کسانی که به طور کلی خیر مردم را می‌خواهند، یعنی: همهٔ اشخاصی که به حقیقت رادمردند و تزویر و ریا نمی‌کنند و صرف مدعی نیستند، مجبور شوند مرا از آزمایش‌هایی که به عمل می‌آورند آگاه سازند، و همچنین در دنبال کردن آزمایش‌هایی که باید به عمل آید مساعدت نمایند.

اما از آن پس ملاحظات دیگری رأی مرا تنبیر داد، و معتقد شدم که راستی باید هر اندازه در کشف حقایق پیش می‌روم، آنچه را که اهمیتی دارد بنگارم، و چنان در آن باب دقت کنم که گوئی می‌خواهم آن را بچاپ بدهم، تا اینکه نخست در مسائل بهتر غور نمایم، زیرا مسلماً شخص در کاری که به نظر عموم باید برسد بیشتر اهتمام می‌ورزد تا آنچه برای خویش می‌کند، چنانکه بسیار شده است که مطلبی به ذهن رسیده و آن را درست پنداشته‌ام، اما چون خواسته‌ام بتحریر درآورم، خطای آن را دریافته‌ام. دوم اگر بتوانم سودی بمردم برسانم، و هرگاه نوشته‌های من ارزش دارد کسانی که پس از من بر آنها دست یابند، چنانکه درخور است از آنها بهره‌برند، ولیکن بهیچوجه راضی نشوم که در زندگی من منتشر گردد، تا غوغائی که ممکن است دربارهٔ آنها واقع شود، و آوازهٔ نیک یا بدی که شاید از آن برای من حاصل گردد، اوقاتی را که می‌خواهم مصروف کسب معرفت نمایم از من نگیرد، و بهدر ندهد، زیرا اگرچه هر کس باید بقدری که در قوه دارد بدیگران خیر برساند، و کسی که نفعی برای مردم ندارد وجودش بی‌مصرف است، لیکن از این نکته نباید غافل



شد که تنها نگران زمان حال نباید بود ، و سزاوار است که آنچه اندك سودی برای حاضرین دارد فدای کارهایی بکنیم که نفع بزرگتری به اخلاف ما برساند ، و نیز پنهان نمی‌کنم که آنچه من تا کنون درك کرده ام ؛ نسبت بآنچه برای من مجهول مانده ، تقریباً هیچ است . ولی از درك آن مأیوس نیستم ، زیرا کسانی که در علوم کشف حقایق می‌کنند مانند اشخاصی هستند که به جمع مال آغاز می‌نمایند ، که چون فقیرند بدست آوردن مالی اندك برایشان بسیار دشوارتر است از تحصیل اموال فراوان برای توانگران ، همچنین می‌توان آنان را تشبیه کرد بفرماندهان لشکر که برحسب عادت هرچه فیروزی بیشتر می‌یابند ، برقوای ایشان افزوده میشود ، و سرداری که شکست خورده است اگر خودداری کند و لشکر را جمع‌آوری نماید ، بیشتر کاردانی و هنر دارد تا فرماندهی که هنگام فیروزی شهرها و کشورها مسخر مینماید ، و برآستی که سعی در رفع مشکلات و شبهاتی که مانع از معرفت حقیقت است ، مانند کارزار است ، و چون شخص در امری که فی الجمله مهم و کلی باشد عقیده غلط پیدا کند ، در واقع شکست خورده ، و پس از آن بسیار چالاکی باید تا باز بحالت سابق باز آید ، و اگر اصول و مبانی درست و استوار در دست میداشت ، بسی بیشتر پیشرفت حاصل می‌نمود . اما من اگر پیش از این حقایقی در علوم کشف کرده ام ( و امیدوارم مندرجات این کتاب (۱) معلوم کند که چنین است) میتوانم گفت ، آن در نتیجه فیروزی بر پنج یا شش فقره مشکلات عمده است که آنها را بمنزله فتوحات کلی میدانم که اقبال نصیب من نموده است ، و بلکه باك ندارم و می‌گویم که بیش از دو سه فتح دیگر مانند آن ها حاجت ندارم تا کاملاً بمراد خود برسم (۲) و برحسب ترتیب طبیعی از عمر من آن قدر نگذشته که

(۱) کتابی که این گفتار مقدمه آن است .

(۲) راه را بسیار نزدیک میدانسته است ، از آن زمان تا کنون

سیصد سال است دانشمندان بسیار بهمین دستور کار می‌کنند و هنوز بجائی نرسیده ایم .

برای نیل این مقصود مجال نداشته باشم. ولی چون امیدوارم بتوانم فرصت و مجال را نیکو بکار برم خود را مکلف میدانم که آنرا تقویت نکنم ، و اگر کتاب «مبانی علم طبیعی» (۱) را بطبع برسانم ، البته موجبات فوت وقت برای من دست میدهد ، زیرا هرچند آن مسائل چنان واضح است که هر کس بشنود می پذیرد ، و هیچیک از آنها نیست که نتوانم مبرهن سازم ؛ معهذا چون ممکن نیست با همه عقاید مختلف مردم دیگر موافق باشد ، البته مخالفت هائی برخواهد انگیزت و مرا از کار باز خواهد داشت .

شاید بگویند این مناقشات هم سودمند است ، برای اینکه اگر خطائی رفته متنبه شوی ، و اگر حق گفته باشی بواسطه همان مخالفت ها آشکار تر گردد ، و مردم بهتر درك نمایند ، و چون اشخاص چند بیش از يك تن می توانند مطالب را ببینند ، هم اکنون اگر از آنها بنائی استفاده بگذاری کشفیات آنان به تو مدد خواهد کرد . لیکن هرچند من خود را بشدت خطا کار میدانم ، و هیچگاه بافکاری که بذهنم میرسد اعتماد نمی کنم ؛ معهذا تجربه مانع است که از اعتراضاتی که بمن بشود ، امید نفعی داشته باشم . زیرا پیش از این آراء مردم را آزموده ام ، چه از ناحیه دوستان ، و چه از اشخاصی بیطرف ، و حتی از کسانی که سوء نیت و حسد داشتند ، و البته عیبی را که دوستان از نظر محبت پنهان میکردند ، آنان آشکار می ساختند ، با اینهمه نادر افتاده که از اعتراضات چیزی بر من معلوم شود که خود پیش بینی نکرده باشم ، مگر اینکه از مورد نظر من بسیار دور و غیر مرتبط بوده است ، و بنا براین معترضی نسبت بمقاید خود نیافتم که از خودم با اغماض تر یا بی انصاف تر نبوده باشد . هیچگاه ندیدم مباحثاتی که در مدرسه میشود ، مجهولی را معلوم کند ، چه ، هر کس میکوشد تا بر دیگری غلبه یابد ، و باین واسطه همه بیشتر دنبال آن هستند ، که حفظ ظاهر نمایند ، و دلایل هر دو طرف را از روی حقیقت نمی سنجند ، و کسانی که يك مدت وکیل بوده و

مدافعه ای نیکو نموده باینجهت بدرستی قضاوت نخواهند کرد .

اما سود دیگران از آگاهی برافکار من نیزچندان نخواهد بود .  
زیرا هنوز آنها را باندازه ای بسط نداده ام که از افزایش بسیار  
بی نیاز شده باشد ، و بنابر این موقع نرسیده که آن ها را بکار  
ببندازند ، و گمان دارم بی خودستائی میتوانم گفت ، که برای افزایش  
آنها ، خود از دیگران توانا ترم نه از جهت آن که در دنیا کسی  
دانای از من نیست ؛ بلکه از آن سبب که هیچکس چیزی را که از  
دیگری بیاموزد ، مانند آنچه خود ابتکار نموده بخوبی درك نمیکنند .  
چنان که برای من بارها شده است که بعضی از عقاید خویش را برای  
مردمان بسیار زیرك بیان نموده ام ، و هنگامی که با ایشان گفتگو  
میکردم ، چنین می نمود که بخوبی آن را فهم میکنند ، ولیکن چون  
باز گو میکردند . مبدیدم دیگرگونش ساخته اند ، و با عقیده من  
بکلی متفاوت شده است . و باین مناسبت موقع را مفتنم شمرده از  
آیندگان تمنی می کنم هرگاه کسی چیزی را بمن نسبت میدهد ، اگر  
خودم آن را نشر نکرده ام باور نکنند ، و نیز شگفت ندارم از آراء  
عجیب و غریبی که بحکمای پیشین نسبت میدهند ، در حالی که  
نوشته های آن ها بما نرسیده ، و بهمین جهت گمان نمیکنم افکار  
ایشان این اندازه نا معقول بوده باشد ، بلکه معتقدم که آن ها  
را بدرستی نقل نکرده اند ، چه ؛ آن حکما بهترین مردم عصر خود  
بوده اند ، چنانکه تقریباً هرگز نشده است که کسی از پیروانشان  
برایشان تفضیل بیابد ، و یقین دارم که همه آن کسانی که امروز با  
کمال عشق و شور از ارسطو پیروی میکنند ، خرسند خواهند بود که  
باندازه او بر احوال طبیعت معرفت بیابند (۱) اگرچه باین شرط

---

(۱) توجه باید کرد که دکارت نسبت بارسطو و حکمای سلف

رعایت ادب و قدردانی را از دست نمیدهد ، و جدالش با کسانی است  
از متأخرین که از شهرت و اعتبار متقدمین سوء استفاده کرده ، تعلیمات  
آن ها را بدرستی درك ننموده ، و باشتباهات خود جامد و متمصب  
شده ، و علم را محدود و محصور بهمان سخنها میدانند .

باشد که هرگز بیش از آن چیزی ندانند، مانند گیاه عشقه، که هیچگاه از درختی که بآن پیچیده بالاتر نمیرود، بلکه غالباً چون بر آن رسید بزیر برمیگردد و تنزل میکند، و همین ترقی معکوس نصیب ابنای زمان ما است، چه محققان سلف هر یک مطالبی را موضوع تحقیق قرار داده، و تحقیقاتش از بیاناتی که در تصنیفات خود نموده درست مفهوم میشود، ولیکن پیروان او از بیانات او می‌خواهند مشکلات دیگری را هم که مصنف متمرکز آن‌ها نشده، بلکه آنها شاید هیچ بخاطرش بطور نکرده از بیانات او دریابند، و بعقیده من این اشخاص بجای ترقی تنزل میکنند، یعنی نادان تر میشوند از آنکه هیچ تعلم نمیکردند، ولیکن برای کسانی که قریحه‌ عالی ندارند این قسم حکمت یافتن کار را آسان می‌کند، زیرا که بسبب ابهام و اجمال حدود و اصولی که بکار می‌برند از هر چیز می‌توانند چنان به جرأت بحث کنند که گوئی آن را میدانند، و با دقیق ترین و زبردست ترین اشخاص در آن باب جدل کنند و بهیچ طریق ساکت وقانع نشوند، و چنین اشخاص بنظر من به نابینائی می‌مانند که چون می‌خواهد با آدم بینا زد و خورد کند، و بر او چیره شود، او را بقعر سردابه تاریکی میبرد. پس البته، صرفه چنین‌ کسان در آنست که من از نشر اصول فلسفی که بکار می‌برم خودداری کنم، زیرا آن اصول در نهایت سادگی و روشنی است، و اگر منتشر کنم چنان است که به سردابی که برای زد و خورد در آن نزول کرده اند، دریچه‌ ای باز کرده و روشنائی وارد نموده باشم، اما برای نفوس عالی تر نیز شناسائی فلسفه من مطلوب نخواهد بود، زیرا اگر می‌خواهند در هر موضوع بتوانند بحث کنند، و آوازه فضل و حکمت دریابند، اکتفا بظاهر سازی برایشان بهتر است. چه، در هر باب صورت ظاهری از حقایق دریافتن زحمتی ندارد، ولی کشف حقیقت مدت می‌خواهد و تدریجی است، و نسبت بمعبودی از امور میسر میشود، و چون از غیر از آن امور سخن بمیان آید ناچار باید صریحاً اقرار به نادانی نمود و اما اگر با من هم سلیقه هستند و معرفت حقایق معبود را بر نمایش به علم کل اشیاء برتری میدهند،

چنانکه برتری هم دارد در آنصورت زیاده بر آنچه در این گفتار اشاره کرده ام حاجت ندارند چه ، اگر قادرند براینکه ازمن پیشتر بروند بطریق اولی آنچه را من بمقیده خود دریافته ام ، آنها نیز می توانند دریابند ، خاصه اینکه ، چون من همیشه امور را برحسب ترتیب بمطالعه درآورده ام ، یقیناً آنچه هنوز بر من مکشوف نشده و باید بشود بالطبع دشوارتر و نهان تر از آن است که تاکنون دریافته ام ، و البته اگر ازمن بیاموزند برای ایشان کمتر لذت خواهد داشت تا خود کشف کنند ، گذشته از اینکه چون باید از جستجوی مسائل آسان آغاز کرده کم کم بمطلب مشکل برسند ، قوه و ملکه ای پیدا میکنند که از همه تعلیمات من برای ایشان مفید تر خواهد بود چنانکه درباره خودم معتقدم براینکه اگر همه حقایق که شخصاً جستجو کرده و اثبات نموده ام ، از دیگران آموخته و زحمتی برای درك آنها نکشیده بودم ، هرگز حقایق دیگر کشف نمی کردم . و البته ملکه ای که حاصل نموده و سهولتی که برای من دست داده که چون سعی در جستجوی حقایق میکنم ، هرروز مطلبی تازه درمی یابم پیدا نمی کردم ، و مختصر کلام اینست ، که اگر در دنیا کاری باشد که دیگری نتواند ، مانند کسی که آن را آغاز کرده بخوبی به پایان برساند . کاری است که من مشغول آن هستم .

هرچند انجام رسانیدن همه آزمایشهایی که جهت آن مقصود لازم است ، از يك نفر ساخته نیست ، ولیکن دست دیگری را هم نمیتواند درکار بیاورد ، مگر کارگران و کسانی که بتوانند بآنها مزد بدهد . تا بامید نفع که محرك بزرگی است ، آنچه را دستور دهد بدرستی بسازند ، چه ، آن ها که از روی کنجکاوی یا بقصد تعلم داوطلبانه برای معاونت حاضر شوند ، گذشته از اینکه غالباً وعده می دهند و وفا نمی کنند ، و پیشنهاد های نیکو می نمایند و هیچ يك بجائی نمیرسد ، البته درعوض مساعدتی که می کنند توقع دارند مشکلاتی که دارند حل شود ، یا نسبت بزحمتهای قدردانی و تعارفاتی ابراز گردد ، که در این گفتگوها عمر بیهوده تلف میشود و اما آزمایشهایی که دیگران کرده باشند ، اگر هم حاضر شوند باطلاع او برسانند

(در صورتی که هرگز نخواهند کرد چه ، آنها را از اسرار خواهند دانست) غالباً چنان حشو و زواید دارد ، که بیرون آوردن حقیقت از آن جمله بسی دشوار خواهد بود ، و بر فرض که بعضی از آن آزمایشها قابل استفاده باشد ، چون عمل کنندگان آن ها سعی داشته اند آنها را با اصول متخذة خود موافق نشان دهند ، البته چنان بد و فلفله تعبیر و توجیه شده که صرةً ، هم برای انتخاب و اختیار آن آزمایش ها نیز ارزش ندارد ، حاصل اینکه ، اگر در دنیا کسی باشد که بطور یقین قادر بر کشف مسائل مهم ، و بر آنچه برای مردم از هر چه سودمندتر است توانا بوده باشد ، و بهمین جهت دیگران بخواهند بهر وسیله ای باو یاری کنند تا بمقصد خود نائل گردد ، نمیدانم برای او چه میتوانند کرد ، جز اینکه مضارف آزمایشهایی را که به آن محتاج است فراهم سازند ، و مراقب باشند که بمزاحمت اشخاص فرصت از او فوت نشود اما من درباره خود آن عقیده را ندارم که بتوانم وعده های فوق العاده بدهم ، و چنان خود پسند و مغرور نیستم که تصور کنم دولت باید بمقاصد من اعتنا و دل بستگی داشته باشد ، و طبعم نیز چنان پست نیست که بخواهم از مردم مساعدت بپذیرم ، در حالی که بتوان گمان برد که سزاوار نبوده ام .

همه این ملاحظات رو بهمرفته سه سال پیش مرا از نشر کتابی که در دست داشتم بازداشت ، بلکه عزم کرده ام تا زنده ام تصنیف دیگری هم که آنطور کلی باشد و مبانی آراء مرا در علوم طبیعی معلوم سازد باز ننمایم اما پس از آن باز دو نظر پیدا شد که مرا بنوشتن بعضی رسائل خاص و آگاه ساختن عامه از پاره ای از اعمال و نیات خودم وادار نمود . نخست اینکه ، اگر اینکار را نمی کردم بسیاری از مردم که از نیت سابق من بر نشر بعضی نوشته ها آگاه بودند ، ممکن بود محملهایی بر خودداری من قرار دهند که و هن من باشد ، زیرا هر چند جوایب شهرت نیستم بلکه میتوانم ادعا کنم از آن بیزارم ، چون مخمل آسایش است و من آسایش را بر هر چیز ترجیح میدهم ، لیکن هرگز نخواسته ام اعمال خود را مانند جنایت پنهان بدارم یا سعی و احتیاط بکار برم که ناشناس بمانم ، زیرا گمان داشتم از این

جهت بخویش زیان میرسانم ، و نیز از همین راه نوعی تشویش حاصل میکردم که آن خود مخمل فراغ خاطری است که خواهانم ، و با آنکه همواره این شیوه را داشته ام ، که نه جویای نام ، و نه از آن گریزان بوده ام ، بالطبع شهرتی پیدا کرده ام . پس عقیده داشتم که باید بکوشم که لااقل نام خود را تنگین نکنم . نظر دوم که مرا بنوشتن این کتاب واداشت آن بود که دیدم هر روز حصول نیت من برکسب معرفت به تأخیر میافتد به سبب آنکه با آزمایشهای بسیار حاجت دارم ، و بی مساعدت دیگران از عهده برنمی آیم ، هر چند آنقدر ها امید ندارم که کسی توجهی بکارهای من بنماید ، لیکن نمی خواهم با اندازه ای درباره خود کوتاهی کنم که بازماندگان روزی سرزنشم نمایند که اگر اهمال نکرده و بر ما معلوم می ساخت که چه یاری به مقاصد او می توانیم بکنیم نتایج و آثار بهتر برای ما می گذاشت .

پس ، فکر کردم که به سهولت می توانم موادی اختیار کنم که چندان محل اختلاف و مناقشه نباشد ، و مرا مجبور نسازد که از اصول و آراء خود بیش از آنچه مایلم ابراز کنم ، و با اینحال به قدر کفایت معلوم و آشکار سازد که در علم چه کار از من ساخته است ؟ و چه ساخته نیست ؟ و نمی خواهم بگویم از عهده اینکار برآمده ام و بر دیگران پیشدستی کرده در نوشته های خود اظهار نظر کنم ، بلکه میل دارم آنها مورد مطالعه شده به آزمایش درآید ، و از همه کسانی که اعتراضاتی به نظرشان می رسد برای مزید رغبت ایشان درخواست می کنم که قبول زحمت فرموده آنها را برای کتاب فروش من بفرستند ، تا هم از آن آگاه شوم ، و هم جوابم را ضمیمه سازم ، و به این وسیله خوانندگان جواب و سؤال را ببینند و حقیقت را بهتر دریابند ، و وعده می دهم که در جواب سخن را دراز نکشم و اگر به خطای خود برخورد صادقانه اذعان کنم و هرگاه خطائی در خود نبینم آنچه را که برای دفاع از نگارش های خود لازم می دانم به سادگی بگویم ، و وارد بیان تازه نشوم تا رشته مطالب از این ماده به آن ماده دراز نگردد .

اگر پاره‌ای از مواد که در ابتدای مناظر و مرایا و کاینات جو ذکر کرده‌ایم، بنوا غریب به نظر آید، به واسطه اینکه آنها را فرضیات نامیده‌ام، و چنین می‌نماید که نمی‌خواهم مبرهن سازم، باید حوصله کنند و همه را به دقت مطالعه نمایند، و در این صورت امیدوارم راضی شوند. زیرا به عقیده من دلایل دنبال یکدیگر می‌آیند، چنانکه مؤخرات به مقدمات که علت آنها می‌باشند و مقدمات به مؤخرات که معلول آنها هستند ثابت می‌شود، و نباید چنین پنداشت من در این مورد مرتکب خطائی هستم که اهل منطق آن را دور می‌نامند، زیرا که چون اغلب معلولها بر حسب تجربه کلاما یقین میشوند، پس، علت‌هایی که من آن معلولها را از آنها استنتاج می‌کنم بیشتر توضیح آنها است نه اثبات. اما برعکس به واسطه معلولها علت‌ها اثبات می‌شود، و اینکه آنها را فرضیات نامیده‌ام برای آنست که بدانند به عقیده من می‌توان آنها را از حقایق اولیه که فوق‌البیان کرده‌ام استخراج نمود، ولیکن خود عمداً نخواستم استخراج کنم، تا از يك امر پرهیز کنم، و آن اینست که بعضی اشخاص تصور میکنند آنچه را دیگری در عرض بیست سال فکر کرده و فهمیده همین که دو سه کلمه از آن را شنیدند در يك روز می‌فهمند و می‌دانند و حال آنکه هر چه ذهن ایشان تیز و تندتر باشد بیشتر مبتلا به سهو و خطا، و کمتر قادر بر درك حقیقت می‌باشند، پس، نخواستم این چنین اشخاص آنچه را به تصور ایشان اصول و مبانی علمی من است گرفته فلسفه عجیب و غریبی بر روی آن بیاورند و گناه آن را بر من بگیرند، زیرا نسبت به عقایدی که از خود من است اگر تازه باشد عیب نمی‌شمارم، چه هرگاه در دلایل درست تأمل کنند یقین دارم آنها را چنان ساده و موافق عقل خواهند یافت، که از هر رأی دیگری که در همان باب اظهار شود کمتر عجیب و غریب خواهند دانست. و نیز هیچ يك را ادعا ندارم که من نخستین مخترع آن هستم، ولیکن می‌گویم اختیارات من مبنی بر این نیست که دیگری آن را گفته یا نگفته است، بلکه تنها از آنست که عقلم مرا بپذیرفتنش واداشته است.

اما اگر منتسکران نتوانند اختراعی را که در باب مناظر و مرایا



شرح داده شده (۱) به زودی به موقع عمل بگذارند، گمان ندارم بتوان عیب آن اختراع دانست. چه، برای ساختن و سوار کردن دستگاه و آلانی که من وصف کردم، نکته‌ای فروگذار ننموده‌ام زبردستی و انس لازم است. و اگر می‌توانستند در بدو امر نتیجه حاصل کنند، همان اندازه مایه شگفتی می‌بود که کسی بتواند به مجرد اینکه دستور صحیحی از آهنگ موسیقی به او بدهند، در ظرف يك روز عود را کاملاً به درستی بنوازد. و اینکه به لغت فرانسه که زبان ولایتی من است انشاء می‌کنم و به زبان لاتین که استادان مرا به کار است نمی‌نویسم، به امید آنست که کسانی که عقل طبیعی بی‌آلایش خود را به کار می‌برند، از آنها که تنها اعتقاد و اتکاء به کتب قدما دارند، عقاید مرا بهتر درک خواهند نمود. و اما آنانکه ذوق سلیم را با فضل توأم کرده‌اند، و آرزوی من آنست که تنها ایشان درباره من حاکم شوند، یقین دارم آن اندازه هواخواه لغت لاتین نیستند که به سبب اینکه من مطالب خود را به زبان عامه بیان کرده‌ام از شنیدن آن خودداری نمایند.

در اینجا نمی‌خواهم پیشرفتهائی را که امیدوارم در آینده در علوم حاصل نم، بیش از این تفصیل دهم، یا در مقابل کسان تمهداتی نمایم که از وفای آن مطمئن نباشم، همین قدر می‌گویم عزم دارم بر اینکه آنچه از روزگار من باقی است، جز به سعی در کسب معرفت احوال عالم خلقت نگذرانم. چنان که بتوان از آن برای علم طب قواعدی مطمئن‌تر از آن که تاکنون در دست بوده استخراج کرد، و طبع من از رغبت به هر امر دیگر خاصه آنچه سودش برای بعضی مستلزم زیان برخی دیگر باشد (۲) چنان دوراست که اگر پیش‌آمد روزگار ناچارم کند که دست به آن کار بزنم، گمان دارم نتوانم از پیش

(۱) دستور ترانشیدن بلور و ساختن دوربین

(۲) گویا منظورش به کار بردن معلومات خود در فنون لشگری

بوده است.

بیرم ، و این امر را اقرار می‌کنم هر چند می‌دانم که در دنیا مایهٔ اعتبار من نمی‌شود، ولیکن من آرزومند اعتبارات نیستم ، و همواره نسبت به کسانی که از عنایت ایشان بتوانم بدون مزاحمت اشخاص از فرصت و مجال خود استفاده کنم ، بیشتر سپاسگزار خواهم بود ، تا آنکه محترم‌ترین مشاغل روی زمین را به من پیشنهاد نمایند (۱)

**پایان جلد اول**

---

(۱) از احتیاطها و التماس‌ها که می‌کند می‌توان استنباط نمود که احوال مردم آن زمان چگونه بوده و کسی که می‌خواسته است با استقلال فکر سخن گوید چه مشکلات در پیش داشته است .



# سیر حکمت در اروپا

از آغاز سده هفدهم  
تا پایان سده هیجدهم

جلد دوم

گزارش  
محمد علی فروغی

از انتشارات کتابفروشی زوآر

تهران - شاه آباد

تهران ۱۳۴۴

---

چاپ تهران مصور

# فهرست مطالب

## صفحه

۵	بنام خداوند بخشنده مهربان
۸	مقدمه

## فصل اول حکمای فرانسه در سده هفدهم

۱۶	پاسکال
۱۹	مالبرانش
۲۶	حکمای دیگر فرانسه در سده هفدهم

## فصل دوم : اسپینوزا

۳۰	بخش اول - شرح زندگانی او
۳۲	بخش دوم - فلسفه اسپینوزا
۳۲	۱ - کلیات
۳۶	۲ - سلوك در جستجوی حقیقت
۳۹	۳ - خداشناسی
۴۸	۴ - خودشناسی
۵۹	۵ - بندگی و آزادی انسان

## فصل سوم : لایب نیتس

۷۰	بخش اول - شرح زندگانی او
۷۳	بخش دوم - مقام علمی لایب نیتس و احوال روحی او
۷۵	بخش سوم - یادآورهای لازم
۸۲	بخش چهارم - فلسفه لایب نیتس
	بهره اول - بیان لایب نیتس در باب
۸۲	جوهر و حقیقت وجود
۹۶	بهره دوم - بیان لایب نیتس در باب فهم و عقل انسان
۱۰۰	بهره سوم - بیان لایب نیتس در خداشناسی
۱۰۳	بهره چهارم - بیان لایب نیتس در چگونگی آفرینش

<b>فصل چهارم : حکمای انگلیس در سده هفدهم</b>	
۱۰۹	بخش اول - هابز
۱۱۳	بخش دوم - لاک
۱۳۲	بخش سوم - نیوتن
<b>فصل پنجم : حکمای انگلیس در سده هیجدهم</b>	
۱۳۸	بخش اول - برکلی
۱۴۵	بخش دوم - هیوم و حکمای دیگر انگلیس در سده هیجدهم
<b>فصل ششم : حکمای فرانسه در سده هیجدهم</b>	
۱۵۸	بخش اول - فونتنل
۱۶۰	بخش دوم - منتسکیو
۱۶۷	بخش سوم - ولتر
۱۷۴	بخش چهارم - روسو
۱۸۱	بخش پنجم - دیدرو و اصحاب دایرة المعارف
۱۸۷	بخش ششم - کندیاک

### فصل هفتم : کانت

۱۹۲	بخش اول - شرح زندگانی و سیر و تحول افکار او
۲۰۱	بخش دوم - بیان تحقیقات کانت در عقل مطلق نظری
۲۰۱	بهره اول - مقدمات
۲۰۹	بهره دوم - شناخت برترین حس
۲۱۵	بهره سوم - تحلیل برترین قوه فهم
۲۲۹	بهره چهارم - جدل برترین
۲۳۹	بهره پنجم - حاصل کتاب نقادی عقل مطلق
بخش سوم - تحقیقات کانت در علم اخلاق و نقادی عقل	
۲۴۲	مطلق عملی
۲۶۱	فهرست کسانی که نامشان در این کتاب آمده
۲۶۳	فهرست کتابهایی که نام آنها در این کتاب آمده است
۲۶۵	نامهای اماکنی که در این کتاب آمده است
۲۶۶	فهرست اصطلاحات علمی و حکمی از زبان فرانسه
۲۷۶	فهرست اصطلاحات حکمتی با معادل فرانسوی آنها

## بنام خداوند بخشنده مهربان

چند سال پیش نگارنده کتابی منتشر نمود به اسم «سیر حکمت در اروپا تا مائه هفدهم» و هر چند غرض اصلی این بود که برای فهم کتاب دکارت فیلسوف فرانسوی که آن را بفارسی درآورده بودم مقدمه باشد، در واقع تاریخ مختصری بود از فلسفه اروپائیان، از زمان باستان و دوره یونانیان تا سیهصد سال پیش، و هر چند بسیار مجمل بود دوستان دانش‌پرورم آن را پسندیدند و آرزو مند شدند که دنباله اش نیز نوشته شود، و وزارت فرهنگ دولت شاهنشاهی مخصوصاً تا زمان حال مرا به این کار ترغیب نمود، و وسیله چاپ آن را فراهم آورد.

خوانندگان محترم را یادآور می‌شوم که این کتاب نخستین تصنیفی است که افکار فیلسوفان اروپا را بزبان فارسی درمی‌آورد و بنا بر این البته خالی از نقص و عیب نیست و شایسته است که به دیده مهربانی در آن نگرند، و از لغزشها درگذرند. کوشش نگارنده همواره این بوده است که از بحث در جزئیات و فروع دوری جسته، اصول تحقیقات فلسفی اروپائیان را به بیانی ساده ولیکن به زبان فارسی حقیقی به نگارش درآورم، و مقصودم از زبان فارسی حقیقی؛ زبانی است که ایرانیان بدان گفت و شنید یا نوشت و خواند می‌کنند، که اذهانشان به سبب معاشرت با خارجیان مشوب نگردیده، و در نویسندگی از زبان پدران ما منحرف نشده‌اند، و چون تأثیر آشنائی جوانان ایرانی را به بیانات اروپائی در نگارشهای ایشان می‌بینم، توجهی میدهم که در این باب اهتمام تام باید بعمل آید و فراموش نشود که هر قوم در بیان مطالب شیوه‌ای خاص دارد که انحراف از آن تضییع زبان است. و کمترین نتیجه فاسدش اینست که شنونده یا خواننده مراد گوینده یا نویسنده را بدرستی در نمی‌یابد.



البته منظورم این نیست که ما باید افق نظر خود را به آنچه پدران ما می گفتند و می نوشتند محدود کنیم ، و در مقام ابداع و تجدد نباشیم ، بلکه بکلی برخلاف این نظر دارم و جداً متقدم که ما هم خود باید در فکر ابداع باشیم ، و هم از خارجیان و مخصوصاً از اروپائیان اخذ و اقتباس بسیار کنیم ، و بهمین نظر است که من تقریباً تمام عمر خویش را به انواع مختلف بشناساندن احوال و افکار و اقوال اروپائیان گذرانده ام ، و نگارش همین کتاب خود یکی از نشانیهای آنست ، ولیکن آگاهی و اقتباس از افکار و لطائف افکار خارجیان مستلزم آن نیست که شیوه زبان و بیان خود را از دست بدهیم ، و پسندیده تر آنست که فکر اروپائی را به زبان و بیان اختصاصی ایرانی در آوریم ، و اینجانب چه در نگارش و چه در ترجمه همه وقت کوشیده ام که این نتیجه را حاصل کنم ، اما اینکه کامیاب شده ام یا نشده ام حکمش با خوانندگان است بعقیده خود اینجانب اگر کامیاب شده باشم یکی از نشانیهای این خواهد بود که خوانندگانی که از افکار دانشمندان پیشین ما آگاهند ، بر خواهند خورد به اینکه بسیاری از تحقیقاتی که در این کتاب مطالعه می شود حکما و عرفای ما به جوهری دانسته و گفته اند . توجه به این نکته برای ما چه نتیجه باید داشته باشد ؟ آیا مقام دانشمندان ما را باید بزرگ کند ؟ یا محققان اروپا را باید در نظر ما حقیر سازد ؟ اگر نتیجه اول گرفته شود بعقیده من کاملاً حق است و نتیجه دوم امیدوارم دست ندهد ، زیرا که نشانه عدم تعمق در مطالب خواهد بود . چه محققان اروپا تحقیقات تازه و بدیع نیز بسیار دارند ، آنچه هم با گفته های دانشمندان ما توافق کرده اند غالباً بر سبیل توارد بوده است ، و از این گذشته آن تحقیقات را در قالبی مخصوص ریخته و بصوری بدیع در آورده اند .

در حال اگر اینجانب موفق شده باشم که مطالب را ساده و روان بیان کنم امیدوارم خوانندگان از اینجهت مغرور نشوند . و سرری نخوانند . روان بودن لفظ نشانه آسان بودن معنی نیست ، مطالب بسیار عمیق است و فهم آنها بدرستی تأمل شایان لازم دارد ، و هر چند گمان دارم هر شخص هوشیاری می تواند از این کتاب استفاده کند

جهرمندی کامل کسی راست که لااقل به اجمال از اصول عقاید حکمای پیشین آگاه بوده . و نسبت بمعارف جدید و علوم ریاضی و طبیعی امروزی هم بکلی بیگانه نباشد .

در این کتاب در مقام رد و قبول وانتقاد تحقیقات فیلسوفان ، و با مقایسه آنها با عقاید دانشمندان خودمان نبوده ایم که آن خود داستانی دراز واز گنجایش این کتاب بیرون است و اگر چنین می کردیم اطناب ممل و بفهم مطالب مغل می شد و در نظر ماکار لازم تر ومفیدتر ومقدم تر این بود که ابناء نوع ما از عقاید فلسفی اروپائیان آگاه شوند ونیز این که گفتیم کوشش ما این بوده است که آن تحقیقات را به بیان اختصاصی ایرانی درآوریم ، نباید حمل شود بر اینکه گفته های اروپائیان را از قالبی که آنها به معانی داده اند بیرون آورده وبه افکار خودمان نزدیک کرده باشیم ، آنچه گفته ایم حاصل عین تحقیقات آن دانشمندان است ، و هر چند ترجمه نیست ، کلاما مطابق با گفته های ایشان است ، و از خود نه چیزی افزوده ایم نه تحریف وتغییری به مطالب داده ایم .

برای مزید فایده چندین فهرست به آخر کتاب ملحق ساخته ایم ؛ از جمله دو فهرست از لغات واصطلاحات فلسفی است ، یکی از فرانسه به فارسی ، و دیگری از فارسی به فرانسه ، اما باید خاطر نشان کنیم که فهرست لغات فرانسه محدود است به الفاظی که در حواشی کتاب مذکور شده ، و فهرست لغات فارسی فقط شامل مهمترین اصطلاحات حکمت است ، که در این کتاب آمده است ، و لیکن هیچکدام از این دو فهرست فرهنگ کاملی از اصطلاحات فلسفی نیست ، ونسبت به همان لغاتی هم که مذکور شده تمام نمی باشد ، يك لفظ فارسی بر حسب مناسبت به چندین لفظ فرانسه باید ترجمه شود ، و همچنین الفاظ فرانسوی در هر جا به وجهی باید بفارسی در آید وتوضیح این فقرات باید با شرح وبسط تمام بیان شود ، و تصنیفی جداگانه و مخصوص و مفصل لازم دارد .

فروردین ۱۳۱۸

محمد علی فروغی

## مقدمه

علم و حکمت پس از آنکه در مشرق زمین نشو و نما کرد، و مراحل پیمود، در ضمن سیر خود در کشور های مختلف در حدود دو هزار و پانصد سال پیش از این به «یونانیان» رسید که گروهی از ایشان در «آسیای صغیر» بودند، و جمعی هم در ناحیه ای سکنی داشتند که امروزه آن را «یونان» میخوانیم.

در نزد یونانیان نیز علم و حکمت سیر تکاملی کرده، و در سده چهارم پیش از میلاد به منتهای رونق خود رسید، و تا سده ششم بعد از میلاد چه در یونان و چه در کشور های زیر دست رومیان رواج و شیوع داشت.

در این مدت در مشرق زمین یعنی، در ایران و هندوستان دانش طلبی چه صورت داشته؟ و دانشمندان ما در چه حال و کار بودند؟ میبایست جداگانه است، و موضوع گفتگوی این کتاب که راجع به سیر حکمت در اروپا میباشد، نیست.

در سده ششم میلادی امپراطور های روم بساط حوزه علمی را در قلمرو خود برچیدند، و غلبه اقوام وحشی در اروپا از سده پنجم بعد، و استیلای قوم عرب بر ممالک روم و ایران از سده پنجم، خاموشی چراغ علم و حکمت را به کمال رسانید. اما این دوره تاریکی چندان دراز نشد، و از سده هشتم میلادی نخست در کشورهای اسلامی و سپس در اروپا دوباره بساط بحث و تحقیق علمی گسترده شد، ولی همچنان که در ممالک اسلامی مدارس و حوزه های علمی تقریباً همه مربوط بدستگاه دیانت بود، در اروپا هم تعلیم تنها در دیرها و صومعه های مسیحی به عمل می آمد، جز اینکه در ممالک اسلامی کاروان علم به سرعت پیش رفت، و چنانکه بر اهل آگاهی معلوم است؛ در ظرف سیصد چهارصد سال به اوج کمال رسید، ولی در اروپا سیرش در آغاز آرامتر بود، تا اینکه در سده یازدهم مجالس درس و بحث روبه گرمی گذاشت، و در سده دوازدهم کم کم تأسیس حوزه های علمی حسابی

مستقل به نام «اونیورسیتیه» (۱) یعنی جامعه طلاب و مدرسان که ما بتازگی دانشگاه اصطلاح کرده ایم آغازشد. نخستین اونیورسیتیه های مهم در فرانسه و انگلیس، و پس از آن در ایتالیا و اسپانیا و آلمان تشکیل گردید، و آنها در حمایت پاپ و پادشاهان دارای مزایا و استقلال شدند ولیکن منظور اصلی از وجود اونیورسیتیه ها تربیت و تهیه علمای دین بود و تعلیمات آنها منحصر به علوم مربوط بزبان لاتین و معلوماتی که به توسط دانشمندان اسلامی از یونانیان دریافته بودند، و آن تعلیمات انسان که در قرون وسطی مقرر شده بود معروف به «اسکولاستیک» (۲) میباشد و این جمله را در جلد اول این کتاب به اجمال و به قدر کفایت شرح داده ایم.

نتیجه اینکه در سده چهاردهم و پانزدهم، یعنی درست مقارن اوقاتی که ایران و ممالک دیگر اسلامی میدان ترکتازی منول و اقوام دیگر مانند ایشان گردیده، و حیات تمدنی آنها سسته و لطمه دید که هنوز از زیر آن صدمه کمر راست نکرده است، اروپائیان برای نهضت علمی واقعی مستعد شده بودند، و در سده شانزدهم میلادی در اروپای غربی و مرکزی جنب و جوشی در گرفت که معروف به «رنسانس» (۳) یعنی تجدید حیات علمی و ادبی می باشد، و مجملی از این احوال و موجبات آن را نیز در جلد اول سیر حکمت بیان کرده ایم، و برای یادآوری و مزید توضیح گوئیم.

حکمت یا فلسفه در نزد قدما پس از آن که مدون گردید، منشعب بود به حکمت نظری و حکمت عملی. حکمت نظری مشتمل بود بر الهیات، یا حکمت علیا، یا فلسفه اولی، و ریاضیات یا حکمت وسطی و طبیعیات یا حکمت سفلی و حکمت عملی مشتمل بود بر سیاست، مدن و اخلاق و تدبیر منزل، و آنچه بالاخص آن را علم می گفتند، همان حکمت نظری بود که در مقدمه آن علوم ادبی و منطق را نیز تحصیل میکردند، و اصول و اساس حکمت در اروپا تا سده شانزدهم و در نزد ما تا چندی پیش همان تعلیماتی بود که از یونانیان، خاصه سقراط و افلاطون و بالاخص از ارسطو برای ملل

متمدن به ارث رسیده بود ، و محققان اروپا آن تعلیمات را به اساس دیانت مسیحی تطبیق ، و فلسفه اسکولاستیک را برای تقویت عقاید عیسوی تأسیس کرده بودند ، و کسانی که نظر خود را از آن دایره محدود و وسعت داده و به جستجوهای تازه دست برده بودند بسیار اندک بودند ، و تحقیقات ایشان یا محل اعتنا نگردیده یا اگر توجهی به آن شده بود بصورت مخالفت و مجادله و حتی تکفیر و زجر و منع و حبس و اعدام صاحب آن تحقیقات بود ، زیرا که آن زمان در نزد اهل علم اروپا گفته حکمای قدیم مخصوصاً ارسطو که اولیای دین مسیح آن را مبنای دیانت قرار داده بودند ، حجت بود و تجاوز از آن را جایز نمی دانستند .

در سده شانزدهم میلادی در ایتالیا و انگلیس و فرانسه و آلمان دانشمندانی پیدا شدند ، که بیرون از اونیورسیتیه ها بمطالعات علمی پرداختند و در بعضی از مسائل طبیعی و ریاضی مخصوصاً در علم هیئت و طب سخنهای تازه گفتند ، ورشته این تحقیقات به سده هفدهم نیز کشید و از آن پس بریده نشد . و از خصایص این دوره تشکیل و تأسیس انجمنهای علمی و ادبی است در کشور های مهم اروپا که نام بردیم ، و آنها در آغاز مجالس و محافل خصوصی بودند که فضلا برای استفاده و تمتع شخصی خود آنجا گرد می آمدند و کم کم منتهی گردید به اینکه صورت رسمیت بیابد و دولت از آنها تقویت نماید و مدد حالی و مالی به آن مجامع برساند ، و سرانجام بعضی از آنها بنام «آکادمی» یا «انجمن علمی» در ردیف تأسیسات دولتی قرار گرفتند و دنباله اینکار تاکنون کشیده است .

مهمترین امری که در سده شانزدهم و هفدهم سبب انقلاب افکار اروپائیان گردید ، باطل شدن هیئت بطلمیوسی ، و مسلم گردیدن مرکزیت خورشید ، و حرکات وضعی و انتقالی زمین و سیارات دیگر بود ، که یکسره تصور دانشمندان را از چگونگی هیئت عالم دیگرگون کرد و این فقره ناچار اساس علم طبیعی را نیز منقلب ساخت . زیرا که بنیاد علم طبیعی قدیم چنان که ارسطو مدون و مرتب کرده بود ، براین بود که زمین در میان عالم جا دارد و مرکز او مرکز جهانست و کلیه عالم

دو قسمت است ، غاوی و سفلی . عالم علوی اجرام آسمانی است که در افلاك قرار دارند ، و عالم سفلی عالم عناصر چهارگانه است ، یعنی کره خاک که آب و هوا و آتش بر آن احاطه کرده اند و کلیه جهان بر گرد مرکز زمین می چرخد ، و از این رو جهات صورت میگیرد ، یعنی فلک الافلاك جهت بالا را میسازد و مخالف او که بجانب مرکز زمین است زیر میباشد ، و اجسام عنصری هر يك مكان طبیعی دارند ، مكان طبیعی خاک در مرکز و زیر همه است و پس از آن مكان آب است ، آنگاه مكان هوا و روی آن مكان آتش است ، و این اجسام عنصری هر وقت در مكان طبیعی خود باشند ساکنند ، و چون از مكان طبیعی بیرون باشند برای رسیدن به مكان طبیعی حرکت میکنند ، یعنی آب و خاک بزرگ میروند و هوا و آتش بالا . و همین امر منشأ سبکی و سنگینی آنها است ، و این حرکات اجسام عنصری حرکت مستقیمند و نهایت دارند ، نهایت زیرین آنها مرکز زمین است ، و نهایت بالا فلک است ، و افلاك هم متعدّدند و منتهی به فلک اعظم میشوند که بر کل جهان احاطه دارد ، و پس از آن دیگر چیزی نیست و عدم مطلق است . و عالم سفلی یعنی آن که اجسام عنصری در آن جا دارند ، عالم کون و فساد یعنی تغییر و تبدیل است ، و عالم علوی ، یعنی اجرام آسمانی کون و فساد و تغییر و تبدیل ندارند و هر چند جسمند ، نوع دیگری غیر از عنصریاتند و خرق و التیام در آنها واقع نمی شود و حرکاتشان مستدیر است و نهایت ندارد کلیه علم طبیعی بر این اساس گذاشته نده بود ، ولیکن پس از آنکه مرکزیت کره خاک و وجود افلاك و حرکات آنها بر گرد زمین باطل شد ، و به واسطه رصد اجرام آسمانی بادوربین ها و وسائل دیگر مسلم گردید که آنها اجسام عنصری هستند و خرق و التیام دارند حرکاتشان مستدیر نیست ، بلکه بیضی است و حکایت مكان طبیعی و حرکات طبیعی هم از میان رفت ، تقریباً همه اصول علم طبیعی و هیئت قدیم بهم خورد ، و اهل تحقیق ناچار شدند روش خود را برگردانند ، ضمناً متوجه گردیدند که برای پی بردن به اسرار خلقت بهتر آنست که بجای خیال بافتن به مشاهده امور بپردازند و به تجربه و معاینه ، چگونگی آثار طبیعت را معلوم سازند ، و تحقیقات «فرنیس بیکن» انگلیسی به

خوبی آشکار کرد که ترتیب قیاسات منطقی که فقط مبتنی بر مقدمات ذهنی باشد، معلومات تازه به دست نمی‌دهد، و باید روش تحقیق علمی را تغییر داد و به تجربه و مشاهده و استقرا و استقصا مواد و مقدمات برای قیاسات برهانی فراهم نمود، و مقارن این حال « دکارت » فرانسوی شجاعت و استقلال فکر عجیبی نشان داده، بنیان فلسفه را دیگرگون نمود. و این راه را باز کرد که گفته های پیشین را حجت نشاسند، و کنار بگذارند و هر کس به عقل خود رجوع کند و اساس و بنیادی برای فکر خود بجوید، و از جمله خود او پس از صرف نظر کردن از کلیه حکمت قدیم فلسفه جدیدی تأسیس کرد، به جای منطق ارسطو قواعدی برای کشف معلومات اختیار نموده و در همه رشته های حکمت و فلسفه به شیوه بدیعی وارد شده اصولی اتخاذ کرد. ما بعد الطبیعه یعنی فلسفه علایا را بسیار خلاصه کرده، محدود نمود به اثبات وجود نفس انسانی، و عالم جسمانی و ذات باری، و در فلسفه وسطی یعنی ریاضیات به واسطه اختراع هندسه تحلیلی و ترقیاتی که به علم جبر و مقابله داد فتح باب بزرگی نمود، و گذشته از کشفیات تازه ای که در بعضی از مسائل طبیعی کرد، بنیاد فلسفه سفلی یعنی طبیعیات را یکسره دیگرگون ساخت، و این جمله را در جلد اول سیر حکمت بقدر کفایت باز نموده ایم.

پس از آنکه فرنسیس بیکن انگلیسی و دکارت فرانسوی قلمه و حصاری را که در قرون وسطی برای محدود و محبوس کردن ذهن و عقل انسان ساخته شده بود، خراب کردند؛ در سده هفدهم و قرون ما بعد صاحبان ذوق به دستور آنان و به پیروی از عملیات « کپرنیک » و « گالیله » و « کپلر » و « هارو » و دانشمندان دیگر از آن قبیل به تحقیقات علمی افتادند و بزودی دامنه آن تحقیقات وسعت یافت، تا به حالت حالیه رسیده و از این پس نیز نمی‌دانیم بکجا خواهد رسید.

نتیجه اینکه، جمیع شعب حکمت عملی و نظری و اصول و فروع آنها هر یک بسط و پهنای فوق العاده پیدا کرد، که دیگر ممکن نیست کلیه معلومات نوع بشر را مجموعه واحدی بنام حکمت یا فلسفه قرار

دهند ؛ و هر يك از آنها دامنۀ عريض و طولی در یافت كه به ضرورت منقسم به قسمتها و شعبه های فراوان گردید ، چنانكه امروزه احاطه بهیچ يك از آنها برای يك نفر هر قدر باهمت و با استعداد باشد میسر نمیشود. سابق بر این معلومات بقدری بود كه اشخاصی مانند «ابوعلی سینا» و «خواجه نصیر» و امثال ایشان تنها بر کلیۀ حكمت میتوانستند احاطه یابند بلکه می توانستند جامع معقول و منقول شوند، یعنی در علم ادب و علم دین نیز زبردست و استاد باشند، ولیکن امروز دریای علم چنان پهناور شده كه نه همین جامع معقول و منقول شدن ممتنع است، بلکه در شعبه های حكمت هم كه وارد شویم از ریاضیات و طبیعیات و سیاسیات و غیرهادر هیچيك از آنها به تنهایی یك نفر نمی تواند احاطۀ كامل بیابد و هر يك به چندین رشته تقسیم شده كه هر كس بخواهد در يك رشته از آن رشته ها استاد شود، عمری دراز باید بالاخصاص مصروف آن نماید، و با اینهمه هنوز معلومات نوع بشر به جائی نرسیده، و دانشمندان واقی آنست كه بدانند كه چیزی نمی دانند و فقط در راه تحصیل علم قدم میزند تا سرانجام آیا نوع بشر بتواند به كشف و درك حقیقت نایل شود یا نه، و اگر بتواند چه وقت خواهد بود .

بنابر این آنچه امروز حكمت یا فلسفه می گویند بكملي غیر از آنست كه پیش از اینها می گفتند . طبیعیات و ریاضیات و اصول و فروع آنها هر کدام چندین شعبه شده ، و هر شعبه علمی و فنی جدا گانه است. حكمت عملی نیز همین حال را پیدا کرده است، و اکنون حكمت یا فلسفه به دو معنی گفته می شود . یکی ، هر تحقیقی در امور عالم كه محقق در آن به نظر کلی و عمومی بنگرد ، و برای مصالح دنیوی یا اخروی و مادی یا معنوی عبرتی حاصل كند و نتیجه بگیرد، و به این معنی حكمت یا فلسفه جولانگاه فكر همه صاحب نظران است ، و فن مخصوصی به شمار نمی رود و منظور نظر ما نیست ، آنچه منظور ما و موضوع بحث این كتابست معنی دیگر اختصاصی حكمت است، و آن تحقیقاتی است كه درباره نفس انسان و فكر و حس و شعور و طبیعيات به عمل آید ، و چگونگی تحصیل علم و اصول و مبانی اخلاق و چگونگی عالم خلقت ، و مناسبات مخلوق با خلق و احكام کلی كه در آن مسائل



به واسطه گرد آمدن معلومات پراکنده ، و مقایسه آنها بایکدیگر بدست می آید .

با آنکه حکمت و فلسفه امروز ، به معنی مجموع معلومات بشری گفته نمی شود ، و محدود به تحقیقات معینی است ، همین قسمت نیز در ظرف سیصدسال گذشته در نزد اروپائیان موضوع مباحثات فراوان گردیده ، و دانشمندان بزرگ در آن وارد شده ، و تحقیقات گرانبها نموده اند؛ که آگاهی بر آنها بی اندازه سودمند بلکه برای توسعه ذهن و اساس داشتن فکر متفکران واجب است .

بنابراین دریان سیر حکمت در اروپا از سده هفدهم به بعد ، تاریخ سیر علمی را که از قلمرو فلسفه بیرون رفته و مستقل شده اند (یعنی طبیعیات و ریاضیات) ناچار کنار میگذاریم ، و فقط به سیر افکار در آنچه امروز حکمت خوانده میشود میپردازیم ، جز اینکه همین قسمت هم با علوم دیگر و ترقیاتی که در آنها روی میدهد ارتباط تام دارد . و طبعاً در ضمن حکایت سیر حکمت گاه گاه مجبور می شویم به آن فقرات نیز اشاره کنیم ، و کسانی که بخواهند از این کتاب به خوبی بهره مند شوند؛ البته از علوم جدید نباید بکلی بیخبر باشند .

و نیز باید دانست که در مغرب زمین در ظرف این مدت کسانی که اهل معرفت بوده ، و به وجهی از وجوه در معارف تحقیقات نموده اند بسیارند ، و ما اگر بخواهیم همه آنها را نام ببریم و معرفی کنیم و خوانندگان را از تحقیقاتشان آگاه سازیم ، رشته سخن دراز میشود ، و مجلدات بسیار برای آن باید مدون گردد ، بنابراین به ذکر حکمای بزرگ که افکار ایشان اهمیت کلی دارد ، و برای دانش طلبان راههای تازه باز نموده ، و در عقاید دانشمندان تأثیر عمیق بخشیده است اکتفا می کنیم ، و زبده و لب فلسفه جدید را به دست می دهیم .

پس گوئیم : از سده هفدهم به بعد در اروپا دیده میشود که نه تنها کسانی در فنون خاص کنجگلوئیهای دقیق می کنند و اکتشافات و اختراعات بدیع دارند؛ بلکه صاحب نظرانی می بینیم که در فلسفه به معنائی که اشاره کرده ایم نیز تحقیقات عمیق می نمایند و هر روز دری از معرفت بروی اهل دل می گشایند . البته چنانکه پیش از اینهم گفته ایم هیچ

حکیمی تاکنون فلسفهٔ تمامی نیاورده است که حقیقت را به درستی بنماید ، ولیکن اینقدر هست که دانشمندانی که معرفی خواهیم کرد ، مانند پیشینیان نظر خود را محدود بگفته‌های قدما نساخته ، و در شاهرایی که بیکن و دکارت گشوده‌اند قدم زده ، و هر يك از ایشان با استفاده از تحقیقات سابقین برای کشف حقیقت شخصاً کوششی بسزا نموده ، و بوزنه‌ای باز کرده و برحسب فهم و ذوق خود پرده‌ای از پرده‌ها را که حجاب بینش انسان است دریده ، و هرچند چنین می‌نمایند که این راه را نهایت صورت نمی‌توان بست ، مسافتی از راه را پیموده‌اند .

فیلسوفان بزرگ در این سیصد سال گذشته ، بجز معدودی ، همه فرانسوی و انگلیسی و آلمانی بوده‌اند ، و اینك از فرانسویان آغاز می‌کنیم .

# فصل اول

## حکمای فرانسه در سده هفدهم

در سده هفدهم در فرانسه محققان بیشتر نظریه دکارت دارند، یا از او پیروی می کنند که این جماعت را «کارتزین» (۱) می گویند. یا در تحقیقات او بحث و گفتگو از رد و قبول می نمایند، و در هر حال فلسفه مهم بدیمی نساخته اند که ما لازم بدانیم خود را بگفتگوی آن مشغول بداریم، و تنها از دو نفر نام می بریم که هر يك از جهتی قابل توجه می باشند.

### پاسکال

نخست «بلز پاسکال» (۲) است که در سال ۱۶۲۳ زاده و در ۱۶۶۲ درسی ونه سالگی در گذشته است، و او از نادره های روزگار است. استعدادش برای علم مخصوصاً در ریاضیات چنان بود که در کودکی پیش از آنکه از استاد چیزی بیاموزد، و حتی قبل از آنکه اسامی اصطلاحی خطوط و اشکال را بداند، چندین قضیه از قضایای هندسه اقلیدسی را از پیش خود کشف کرد، و هم در جوانی رساله ای در مشکلات علم هندسه و حساب نوشت، و آلت مخصوصی اختراع کرد که اهل محاسبه را از استعمال قلم و کاغذ و عملیات جمع و تفریق بی نیاز ساخت (۳) در تأسیس محاسبه «مقادیر بی نهایت خرد» (۴) و همچنین محاسبه «احتمالات» (۵) که امروز از شعب مهم علوم ریاضی است، و محاسبه

---

Blaise Pascal (۲)      Cartésiens (۱)

Calcul infinitésimal (۴)      Machine à calculer (۳)

Calcul des probabilités (۵)

علمی را بکلی منقلب ساخته و قدرت اهل علم را بر امر حساب فوق‌العاده بالا برده است؛ پاسکال مدخلیت نام داشته است. در طبیعیات نیز مجهولات چند معلوم نموده، و از جمله بنیاد علم فشار مایعات و بخارات را گذاشته، و وزن داشتن هوا و کاهش و افزایش آن و امکان خالی شدن ظرف مسدود را از هوا به تجربه و عمل معلوم کرده است.

در حکمت در آغاز پاسکال پیرو دکارت بود، و در اینکه در علم قول کسی را حجت نباید شمرد و خود باید به حقایق پی برد؛ کاملاً با او موافق است، اما به زودی طبعش متمایل به مباحثات دینی شد چنانکه دوائر مهم ادبی که از او باقی مانده است؛ یکی مشاجره است در یکی از اختلافات مذهبی، که میان عیسویان روی داده بود (۱) و دیگری که به صورت اندیشه‌های پریشان در حال مسوده است، و عمرش وفا نکرده است به اینکه آنها را مدون و منظم کند؛ در حقانیت دین مسیح است (۲) و اهمیت این آثار امروز بیشتر از جهت حسن عبارت و سخن پردازی است. و پاسکال یکی از نخستین نویسندگان فرانسه شمرده می‌شود که نوشته‌هایش سرمشق نویسندگی و بلاغت شده است.

پاسکال عالم را نامتناهی و بی‌کران می‌داند، و در این باب بیان شیوائی دارد و از جمله عبارات معروفش این است که: «جهان کره‌ایست که مرکزش همه جا است، و محیطش هیچ جا نیست» و بی‌کرانی تنها از سوی بزرگی نیست، از سوی خردی نیز بی‌کران است (۳) و انسان به درک بی‌کرانی توانا نیست، خواه از سوی بزرگی باشد، خواه از سوی خردی، توانائی انسان تنها به دریافت اموری است که میانه خردی و بزرگی است، چنانکه وجود خود او نیز در میانه این دو نهایت است، نسبت به عدم (یعنی نهایت خردی) کل است و نسبت به کل عدم است، و علم انسان نه بر مبدأ و آغاز است و نه بر مآل و انجام پس، علم حقیقی برای انسان میسر نیست، و فقط امور متوسط را درمی‌یابد و هم در پیش و هم در پس دریائی بی‌پایان از نادانی بر او

---

Les Pensées (۲)      Lettres provinciales (۱)

Les deux infinis : l'infiniment grand (۲)  
et l'infiniment Petit

احاطه دارد ، به قول شاعر ایرانی : «اول و آخر این کهنه کتاب افتاده است .»

در بیان فلسفه دکارت نمودار ساختیم؛ که آن فیلسوف در سیر درونی که در امور عالم کرد گذشته از ذات باری دو قسم وجود را محقق یافت ، یکی ، وجود جسمانی که حقیقتش بعد است ؛ دیگری ، وجود روحانی که حقیقتش تمقل است . پاسکال نیز این معنی را معتقد است با این خصوصیت که وجود جسمانی را در جنب وجود روحانی بکلی ناچیز می خواند ، و انسان را که از جهت جسمانیت حقیر و فقیر و صغیر است ، از جهت عقل و روحانیت بزرگ می شمارد چنانکه می گوید : « انسان گیاهی بیش نیست و ناتوان ترین موجودات طبیعت است ، اما گیاهی است که عقل دارد . برای تباہ کردن او لازم نیست کلیه جهان دست بهم دهند ، يك بخار و يك قطره آب برای کشتن او بس است ، اما اگر سراسر جهان کمر بره لاک او ببندند ، باز او شریفتر از آنست که به هلاک او کمر بسته است ، چون او می داند که می میرد و جهان که بر او چیره می شود ادراک توانائی خود را ندارد .»

پاسکال امر دیگری را قائل است ، که هم برتر از عقل است و هم برتر از جسم است ، و آن «محبت» (۱) است و بخشی است الهی ، و محبت حقیقی آنست که به ذات باری تعلق می گیرد ، که مهری که به دیگران تعلق یابد به ذات نیست ، بلکه به صفات است که امور عارضی می باشند ، و پاسکال در باب محبت که آن را برتر از همه موجودات می داند عبارات زیبا نوشته است .

بنابر اینکه پاسکال محبت را برتر از عقل می داند بنیاد علم و اعتقاد را بر اشراق قلبی قرار می دهد و می گوید : «به وجود خدا دل (۲) کواهی می دهد نه عقل ، و ایمان از این راه به دست می آید» و نیز می گوید : «دل دلایلی دارد که عقل را به آن دسترس نیست .»

---

### La charité (۱)

(۲) میان قدمای مادل را غالباً به معنی عقل می گیرند ، ولیکن اروپائیان عموماً دل را موضع عواطف و احوال نفسانی می گویند .

پس اگر پاسکال را از حکما بشماریم، باید او را عارف بخوانیم، چون در الهیات پای استدلالیان را چوبین می‌داند و فلسفه را بی‌حاصل می‌انگارد و شک نیست که توجه او در معرفت به کار دل‌یمنی به اشراق نظری بسیار بلند است، و در این زمان مورد اعتنای تام می‌باشد، اما معاصران او این اعتنا را نداشتند، و او را از حکما نپنداشتند و حق اینست که پاسکال در علوم ریاضی و طبیعی و همچنین در نویسندگی از اشخاص درجه اول است اما از فلاسفه بشمار نمی‌آید.

### مالبرانش

«نیکلامالبرانش» (۱) در سال ۱۶۳۸ در پاریس به دنیا آمده، پس از اتمام تحصیل در صنف کشیشان داخل شده، و سپس از خواندن کتابهای دکارت به حکمت دلبستگی یافته، و تا پایان عمر جز مطالعه و تألیف و تصنیف در مباحث حکمتی کاری نکرده، و در سال ۱۷۱۵ در هفتاد و هفت سالگی در گذشته است.

«مالبرانش» نیز از حکمای فرانسه است که در نویسندگی مقامی بلند دارد. تصنیفهای او متعدد است، نخستین تصنیف مهم نامی او آنست که «جستجوی حقیقت» (۲) نام دارد، و مصنفات مهم دیگرش یکی موسوم است به «تفکرات مسیحی» (۳) و یکی «گفتگو در مابعدالطبیعه» (۴) و یکی «رساله‌ای در اخلاق».

آراء فلسفی مالبرانش اساساً و بطور کلی از دکارت گرفته شده، و او یکی از دانشمندانی است که روش دکارت و عقاید او را در منطق و ریاضیات و طبیعیات ترویج و توضیح نموده است، و در مابعدالطبیعه بیش از دکارت به‌اگوستین یعنی در واقع با افلاطون نزدیک شده، و به مثل افلاطونی به درستی معتقد است. تا آنجا که او را افلاطون مسیحی لقب داده‌اند.

---

Nicolas Malebranche (۱)

De la recherche de la vérité (۲)

Méditations chrétiennes (۳)

Entretiens sur la Métaphysique (۴)

نخستین تصنیف مهم او که «جستجوی حقیقت» نام دارد، در واقع شرح و توضیحی است از بیان دکارت بر نامعتبر بودن ادراکات و خطاهای انسان در علم و فهم خود، و تحقیق در آنچه میتوان به آن یقین نمود، و روشی که می‌توان از آن راه به علم رسید و خلاصه و ماحصل آن کتاب اینست،

علت اصلی خطا کردن انسان اینست، که روح و عقل او گرفتار تن شده است، و به واسطه تن دارای قوه احساس و تخیل و همچنین تمایلات و نفسانیات گردیده، و در فهم و تعقل او تن مداخله یافته، و از همه این راهها برای او خطاها و اشتباهها دست میدهد.

منشأ خطاهای انسان از حواس اینست که، حواس بآنان برای آن داده شده است که وسیله محافظت تن و ابقای وجود او باشد، ولیکن انسان حواس را وسیله علم پنداشته است، حواس در آن قسمت که وسیله محافظت تن است درست کار می‌کند، یعنی مناسبات تن را با عالم خارج بخوبی معلوم و محفوظ می‌نماید. اما انسان خطا می‌کند که نمایشهای حواس را حقیقت اشیاء می‌پندارد، و آنچه به توسط حواس درک می‌کند خواص موجودات می‌انگارد، و غافل است که آن نمایشها فقط تصاویری است که در ذهن از حادثات و عوارض جهان نقش می‌شود، و صور نوعیه و غرضهائی که ما برای اشیاء فرض می‌کنیم (۱) حقیقت ندارد، و همچنین لذت و المی که از تأثیر اشیاء درک می‌کنیم، در حقیقت از آنها نیست احوال خودما است. حاصل اینکه عوارضی که در نفس خود ما روی می‌دهند نسبت به اشیاء خارج می‌دهیم و به خطا برای آنها حقیقت فرض می‌کنیم (۲).

تخیل و توهم نیز مایه بسیاری از خطاهای ما است مثلاً، از این راه است که شیفته اشخاص می‌شویم، و گفته‌های پیشینیان را

---

(۱) اشاره است به فلسفه ارسطو و پیروان او، و حکایت جنس و فصل و نوع و غیر آنها.

(۲) درستی این سخن روز به روز روشن‌تر می‌شود و در علوم جدید ثابت و مسلم شده است.

برای علم خود حجت می‌شماریم ، و از دیگران تقلید های بیجا و بی مورد می‌کنیم .

تمایلات هم درطبع انسان مهر و کین ایجاد می‌کند ، و مهر و کین حجاب فهم می‌شود و آن را مشوب می‌سازد ، و نمی‌گذارد حقیقت امور را به درستی دریابد .

نفسانیات از تمایلات هم قویتر و تأثیرشان از آنها شدیدتر است ، و بیشتر انسان را به خطا می‌اندازند .

خود قوه فهم نیز به واسطه محدود بودنش امور را برانسان مشتبه می‌سازد ، و مخصوصاً غفلت انسان از محدود بودن فهم خود و گمانش براینکه می‌تواند به علم خویش بر امور عالم احاطه بیابد ، او را به طمع می‌اندازد و گمراه می‌کند .

پس از آن که موجبات مختلف خطا و گمراهی را در ضمن پنج باب به تفصیل شرح داد ، در باب آخر روش درک حقیقت را بیان می‌کند و اینکه از حواس و قوه تخیل و تمایلات و نفسانیات چه استفاده‌ها می‌توان کرد ، و شش قاعده برای جستجوی حقیقت به دست می‌دهد که آنها هم از دکارت اقتباس شده ، و خلاصه‌اش اینست : که طرح مسئله را باید روشن نمود و اگر بیواسطه حل‌شدنی نباشد ، وسایط مشترک را باید به درستی به دست آورد و حشو و زواید را باید کنار گذاشت ، و مطالب را باید خلاصه و مرتب کرد ، و ترکیباتی که از معلومات ساخته می‌شود باید محل تأمل قرار داد و به یکدیگر سنجید و چیزهای بیفایده را حذف نمود .

مالبرانش در ریاضیات و طبیعیات تحقیقات تازه ندارد و به آن چه از دکارت دریافته اکتفا کرده است ، ولیکن برخلاف دکارت در مابعدالطبیعه به تفصیل وارد شده ، اصول تعلیمات دکارت را در آن مبحث اختیار ننموده ، ولیکن در بعضی مسائل با او مخالفت کرده و از خود نیز رأیها اظهار ننموده ، که بعضی از صاحب نظران دیگر خاصه عرفا و اشراقیان نیز نظیر آن تحقیقات را داشته‌اند ، ولیکن مالبرانش به صراحت بیان کرده و به نحو مخصوص آنها را موجه ساخته است .

پاسکال که پیش از این به اختصار او را معرفی کرده‌ایم ، بردکارت



خرده گیری مهمی که کرده بود این بود: که به اندازه کفایت خدا را در کار جهان دخالت نداده ، و از او به قدر ضرورت اکتفا نموده است ، این خرده را بر مالیرانش نمی توان گرفت ، زیرا که او همه چیز را از خدا می داند و غیر از ذات باری مؤثری قائل نیست ، و برای انسان نیز معتقد است که هم علم و ادراک او از خدا است و هم اراده و افعال او و بیان روشن مطلب از این قرار است :

چنانکه دکارت تحقیق کرده است ، انسان مرکب از دو جوهر است ، یکی تن که جسم است ، یعنی حقیقت آن بعد است ، دیگری : نفس یا روح که حقیقت او علم و عقل است ، و هم چنان که جسم پذیرنده شکل و حرکت است ، نفس قابل ادراک (علم) و اراده است (عمل) . ولیکن برخلاف آن که عامه معتقدند که نفس را مبدأ حرکت جسم می دانند نه جسم در جسم تأثیر دارد ، نه روح در تن مؤثر است ، و هر فعلی که در عالم واقع می شود از خداوند است ، و غیر از خدا چیزی علت حقیقی معلومات نیست .

بیان آن اینست که : روح انسان هر چند به ظاهر به تن پیوسته است ، ولیکن پیوستگی حقیقی و اصلی او به خداست ، اما چون انسان گناهکار شده به تن متوجه گردیده ، و اتصالش به مبدأ ضعیف شده است پس ، باید بکوشد که آن اتصال قوت بگیرد ، و هر چه این پیوستگی بیشتر قوت یابد روشنائی علم بهتر تابش خواهد داشت .

روح (یا نفس یا عقل) نمی تواند ادراک کند ، مگر آن چه را با او متحد و پیوسته است ، و چون به جسم پیوستگی حقیقی ندارد و اتصالش در واقع به خداست فقط وجود خدا را ادراک می کند ، و دلیلش اینست که انسان معصوم را چنان که نمی تواند دید ، تعقل هم نمی تواند کرد و هر چه انسان تعقل می کند وجود دارد ، و ما می بینیم ادراک امر نامتناهی و بیکران را داریم پس از این فقره دو نتیجه می گیریم : یکی اینکه امر بیکران وجود دارد ، دیگر اینکه ما به او پیوستگی داریم ، زیرا که اگر وجود نداشت به عقل مادر نمی آمد ، و اگر به او پیوسته نبودیم ، او را ادراک نمی کردیم ، و امر بیکران یعنی آن چه کمالات محدود نیست . جن ذات باری چه خواهد بود ؟

از این بیان روشن می‌شود که ذات باری اثبات لازم ندارد، وجودش بدیهی و علم انسان به هستی او ضروری است، و نفس انسان خدا را مستقیماً و بلاواسطه ادراک می‌کند و می‌توان گفت: ذات باری موضع نفوس است چنان که فضا مکان اجسام است.

اما آنچه انسان از مخلوق درک می‌کند، نظریه اینکه به آن‌ها پیوستگی حقیقی ندارد و آن‌ها را به حس و خیال و وهم درمی‌یابد، در حقیقت علم نیست و خطای بزرگ ما همین است، که گمان می‌کنیم بر موجودات علم داریم، و حال آنکه علم بر همان امور تعلق می‌گیرد که تعقل می‌کنیم پس، آن چه ما بر آن علم داریم، در صورتهای موجودات است (آن که در فلسفه افلاطون مثل می‌نامند) و صوری‌امثل در علم خدا وجود دارند، و نفوس ما آن صور را مستقیماً ادراک نمی‌کند، بلکه به آن واسطه ادراک می‌کند که آنها در علم خدا وجود دارند، و چون ما ادراک ذات باری را داریم صور موجودات را هم به واسطه او ادراک می‌کنیم، در واقع علم صفت خدا است، خدا را که می‌بینیم، صور را می‌بینیم، صور را که می‌بینیم موجودات را در می‌یابیم. و البته مراد از دیدن تنها بینائی چشم نیست، بلکه دیده دل است، یعنی تعقل. اینست بیان اینکه می‌گویند: رأی مالبرانش در باب علم اینست که انسان هر چه می‌بیند در خدا می‌بیند، خدا را بلاواسطه می‌بیند، و مخلوق را به واسطه خدا می‌بیند.

اینکه انسان هر چه می‌بیند در خدا می‌بیند؛ یکی از رایج‌های اختصاصی مالبرانش است (۱) و از این رأی نکته سنجان بر خورده‌اند به اینکه معنی واقعی این سخن اینست که: هر چه هست خداست، و این وحدت وجود است، و راستی این است که تحقیقات مالبرانش همه دلالت بر وحدت وجود می‌کند. اما او چون به اصول دیانت مسیحی مقید است، از این مذهب ابا و استیحاş دارد و «اسپینوزا» (۲) از معاصران خود را که به صراحت وحدت وجودی است لمن می‌کند، اما معلوم نیست با عقایدی که دارد، جز به استیحاş و تأکید لفظی بر

اینکه ذات باری از مخلوق جداست ، بچه وجه از وحدت وجود تخلص می‌یابد این قدر هست که علمی که برای انسان در خدا قائل است ، علم بر صور کلیه و معقولاتست ، و ظاهر اینست که علم بر جزئیات را که به حس و وهم دست می‌دهد مشمول رؤیت در خدا نمی‌سازد ، و چون می‌پرسند آیا بعد (یعنی جسم) را در خدا می‌بینیم یا نه ؟ می‌گوید : بعد معقول را در خدا می‌بینم ، نه بعد محسوس را ، آنگاه ایراد می‌کنند : که اگر بعد معقول را در خدا ادراک می‌کنیم پس : خدا بعد دارد ، یعنی جسم است . اما مالبرانش این ایراد را به بیانی رد می‌کند که درست مفهوم نمی‌شود و سرانجام منتهی می‌گردد به اینکه اطمینان به وجود عالم مادی و محسوسات ، و جدا بودن آنها از ذات باری از این راه است ، که در تورات تصریح شده است به اینکه خداوند آسمان و زمین و موجودات دیگر جسمانی را آفریده است ، و این قهره جزء دیانت است ، و یقین به دیانت امری ایمانی است و دخلی به عقل ندارد .

در بیان فلسفه این فیلسوف مشابَهت‌هایی که میان او و مالبرانش است نمایان می‌شود .

گفتیم ، مالبرانش هم علم و ادراک انسان را از خدا می‌داند ، هم اراده و افعال او را . و مطلب اول را بیان کردیم بیان مطلب دوم هم اینست ، که به قول مالبرانش جسم در جسم تأثیر و فعل نمی‌کند و روح و جسم هم به طریق اولی در یکدیگر تأثیر ندارند چون از جنس یکدیگر نیستند پس ، مؤثر حقیقی در هر چیز و هر امر خداست ، و او علت ذاتی و حقیقی می‌باشد از مخلوق هر فعل و تأثیری دیده می‌شود ، او علت ذاتی آن نیست بلکه علت عرضی است ، شرط و آلت یا سبب است نه علت تأثیراتی که از مخلوقات در یکدیگر می‌بینیم حکایت علت و معلول نیست ، مقارنه امور است مثل ، اینکه می‌بینیم جسمی به جسمی برمی‌خورد و آن را به حرکت می‌آورد ، این ظاهر امر است محرك حقیقی خداست ، بر خوردن جسم به جسم سبب شده است برای فعل خداوند . به عبارت دیگر ، چنانکه دکارت معتقد بود (۱) ذات پروردگار دائماً در کار خلقت است ، نه اینست که چیزی را که يك

---

(۱) رجوع کنید به جلد اول سیر حکمت بخش دوم از فصل نهم

بارخلق کرد آن چیز به خودی خود موجود بماند، به اصطلاح حکمای ماهم علت محدث است هم علت مبقی پس، خداوند پیوسته در کار ایجاد موجودات است و هر جسمی را که وجود می‌دهد در مکانی ایجاد می‌کند پس، اگر يك جسم را همواره در يك مكان موجود بدارد، آن جسم ساکن است، و اگر در مکانهای چند ایجاد کند، متحرك خواهد بود. و نیز وقتی که خورشید می‌دمد و روشنی می‌دهد روشنی دادن از خداست، دمیدن خورشید سبب می‌شود و موقع می‌دهد برای روشنی بخشیدن خداوند، و همچنین است تحريك نفس نسبت به اعضاء بدن که فعل از خداست، و اراده نفس فقط سبب و موقع فعل خداوند است. اینست رأی دوم اختصاصی مالبرانش که علت فاعلی ذاتی و مؤثر حقیقی را خدا می‌داند، و چیزهای دیگر را که به نظر می‌آید علت امورند، علت عرضی یا سببی (۱) یا مقارنه یا شرط می‌خواند. بنابر این، قدرت همه از خداست، و از مخلوق همه عجز است، بیم و امید همه سزاوار خداوند است، مخلوق که فقط آلت و سبب‌اند شایستگی بیم و امید ندارند و هر کس از غیر خدا بیم و امید داشته باشد مخلوق پرست است.

شگفت اینجاست که مالبرانش با آنکه هر چه فعل است به خدا منسوب می‌داند و حتی نفس را در تحريك بدن مؤثر واقعی نمی‌پندارد، جبری هم نیست و برای انسان اختیار قائل است، و می‌گوید، مشیت خداوند فقط به کلیات تعلق می‌گیرد نه به جزئیات، و اینکه دکارت اراده خداوند را مقید به قیودی ندانسته اشتباه است، زیرا می‌بینیم امور عالم همیشه تحت انتظام است، و استثنائی در کار نیست، و حال آنکه اگر مشیت مفید به قیودی نبود نظام و قانون مقرر در کار دنیا ممکن نمی‌شد. خلاصه اینکه مشیت‌های خداوند کلی است، و همان قوانینی است که در امور عالم مقرر فرموده است. و اراده جزئی مخصوص بشر است، و هر کس در جزئیات نسبت اراده به آفریدگار بدهد قیاس به نفس کرده است، و کار خدا را به کار بشر قیاس کردن (۲) باطل

---

Causc occasionnelle (۱)

Anthropomorphisme (۲)

ست . هر چند در تورات دیده می شود که رفتار و گفتاری به خدا نسبت داده شده که سزاوار بشر است، ولیکن علتش اینست که تورات تنها برای خواص نازل نشده و برای عوام چاره جز این نیست که به قدر عقولشان سخن گفته شود، ولیکن در سخن حکیمانۀ درباره خداوند از قیاس به کارهای بشری باید دوری جست.

اگر فعل همه از خداست ، آیا گناهکاری انسان هم از خداست ؟ مالبرانث می گوید : نه . بد کردن و گناه فعل نیست عدم فعل است ، فعل آنست که از عقل سر می زند و عقل در عالم ادراک نظام می کند، و باید از آن پیروی نماید ، مراتب کمال را در یابد و به آن مهر بورزد، اینست فضیلت و دستور اخلاقی که مستلزم آنست که انسان در نظام عالم و مراتب کمال تفکر کند ، و تفکر دانشمند مانند دعا و نماز است و عبادت اوست (۱) .

کتابی که مالبرانث در اخلاق نوشته خواندنی است، اما به تفصیل آن نمی پردازیم و از بیان فلسفۀ آن دانشمند بهمین اندازه اکتفا می کنیم، شرح و بسطی هم که در آن دادیم برای این بود که نکته سنجان را به فلسفۀ افلاطون و اگوستین و دکارت و نسیج آنها بهتر متوجه می سازد و به فلسفۀ اسپینوزا و بعضی حکمای دیگر که پس از این باید بشناسانیم، یاری می کند، و گر نه مالبرانث با آنکه بسیار خوش بیان و صاحب قلم است، و نوشته هایش به راستی خواندنی است ، از حکمای درجۀ اول بشمار نمی آید، به علاوه جای تأمل است که او را فیلسوف باید خواند یا متکلم؟ و حکیم باید گفت یا عارف؟ بهر جهت رأیهای که مالبرانث به آن معرّف است و فخره است : یکی آنکه انسان آنچه می بیند در خدای می بیند، دیگر اینکه ، فعل همه از خداست ، و آن چه را عادتاً علت می گویند علت ذاتی نیست بلکه علت عرضی یا سبب است .

### حکمای دیگر فرانسه در سده هفدهم

چنانکه پیش از این گفتیم : در میان فرانسویان در سده هفدهم گذشته ازدکارت و پاسکال و مالبرانث ، کسی که در فلسفۀ مقامی ممتاز

و مخصوص به خود داشته باشد نیست. البته دانشمندان در آن قوم بسیار بوده‌اند، و بعضی از آنها از جهانی کمال اهمیت و برجستگی را دارند، اما در فلسفه مبتکر رأی و نظر مهمی نیستند.

نخستین کسی از این گروه که باید یاد کنیم «کاساندی» (۱) نام دارد، و او معاصر دکارت و چهارینج سال هم بر او مقدم بوده است، و از کسانی است که درس‌نگون کردن فلسفه اسکولاستیک کوشیده است، اما اگر با ارسطو مخالف بوده با دکارت هم‌چندان موافقت نداشته، و از اشخاصی است که بر او اعتراضات مفصل کرده است، در مذاق فلسفی بیشتر متمایل به ابی‌قور و ذیمقراطیس بوده است.

دیگر «بسوئه» (۲) کشیش و الامقام، که در سخنوری منبری و فصاحت و بلاغت بی‌نظیر و حکیم نیز بوده است، اما در فلسفه تا آنجا که عقیده دینی او مقتضی بود، پیروی از دکارت می‌کرده است. اثری از او که می‌توان مرتبط به فلسفه دانست کتابی است در فن منطق و رساله در معرفت خدا و نفس، و این هر دو کتاب را برای تربیت و لیعهد، یعنی پسر لوئی چهاردهم پادشاه فرانسه نوشته است.

یکی دیگر از کشیشان فرانسوی آن زمان که او نیز مردی بزرگوار و در سخنوری و نویسندگی و حکمت و عرفان مقامی بلند داشته «فنلن» (۳) است مصنفات او بسیار است آنکه بیشتر مربوط به فلسفه می‌باشد کتابی است در اثبات ذات‌باری و صفات او، که آنهم برای تربیت نواده لوئی چهاردهم نگاشته شده است.

اثر دیگری که در نیمه دوم سده هفدهم در فرانسه نوشته شده، و نمی‌توان آن را مسکوت گذاشت؛ کتابی است در منطق؛ که دونفر از پیروان دکارت به اتفاق نوشته‌اند، و آن نخستین تصنیفی است پس از تحقیقات دکارت که از منطق ارسطو آنچه را سودمند است به کار برده، و در این فن تجدیدی به عمل آورده است، و آن کتاب هنوز خواندنی است. نویسندگانش یکی «پیر نیکل» (۴) و دیگری «آنتوان ارنو» (۵)

---

Fenelon (۳)      Bossuet (۲)      Cassendi (۱)

Antoine Arnauld (۵)      Pierre Nicole (۴)

نام داشته و آن هردو از دانشمندان آن عصر بوده اند ، و چون مرتبط به صومعه «پورروایال» بوده اند کتابشان معروف بمنطق پورروایال (۱) می باشد .

«لارشفوکو» (۲) نویسنده کتاب موسوم «به کلمات قصار» (۳) و «لابرویر» (۴) صاحب کتاب معروف به «اخلاق» (۵) از فیلسوفان شمرده نمی شوند ، اما در نویسندگی بلندپایه اند و این دو کتاب دو گنجینه از معارف و نکته سنجی های اخلاقی است .

آخرین دانشمند فرانسوی در سده هفدهم که در این مقام سزاوار یاد کردن است «پیر بل» (۶) است ، و او از حکمائی نیست که شخصاً فلسفه خاصی آورده باشد ، و شاید بتوان گفت از فیلسوفان شمرده نمی شود بلکه از فاضلان و محققان است . و کتاب مهم او «فرهنگ تاریخی و تحقیقی» (۷) نام دارد، و آن برآستی گنجینه ای از تحقیقات است که همه مسائل علمی و فلسفی و دینی را به نظر گرفته و رأیهای مختلفی را که دانشمندان در آن مسائل اظهار کرده اند مورد نقادی قرار داده است ، که هر کدام چه نقص وضعی دارند ، و روشن ساخته است که عقل انسان بسیار محدود و از درك حقایق مطلق عاجز است ، و جز معلومات نسبی نمی تواند دریابد ، و براهینی که بر اثبات صانع و بقای نفس وجبر و اختیار ، و مبانی اخلاقی و مسائل اساسی دیگر اقامه شده هیچیک تمام نیست ، و همه کس را قانع نمی سازد ، و امور دینی را از امور علمی باید جدا کرد . در دین ایمان را باید حاکم قرارداد ، و به گفته مقتدایان باید عمل نمود ، و در علم و حکمت به عقل باید رجوع کرد . اختلافات و منازعاتی که میان فرقه های مختلف هست ، غالباً مبنی بر اغراض و هواهای نفسانی است ، بسا هست که

**La Logique du Port-Royal (۱)**

**Les Maximes (۳) Laroche foucauld (۲)**

**Les Caractères (۵) La Bruyère (۴)**

**Di ctionnaire historique (۷) Pierre Bayle (۶)**

**et Critique**

در اصل مطلب متفقند ولیکن الفاظ و عبارات و شیوه بیان را مختلف ساخته و با هم مشاجره می کنند ، و نمی دانند چه می گویند ، یا می دانند و لجاج و عناد کرده به تقبیح و تکفیر یکدیگر می پردازند. پس افکار و عقاید را باید آزاد گذاشت، و از این جهت متعرض کسی نباید شد .

پیربل از کسانی است که در باز کردن چشم و هوش مردم مجاهده کرده ، و تحقیقاتش در روشن ساختن اذهان و افکار تأثیر عمیق بخشیده است (در سال ۱۶۴۷ زاده و در ۱۷۰۷ در گذشته است ).



## فصل دوم

### اسپینوزا

#### بخش اول

#### شرح زندگانی او

«بروخ اسپینوزا» (۱) که از حکمای درجه اول اروپا است . در اواخر سال ۱۶۳۲ در آمستردام ، (۲) پایتخت هلاند متولد شده است . پدر و جدش از یهودیانی بودند که در پایان سده شانزدهم به سبب تعدیبات کاتولیک‌های اسپانیا از آن کشور رخت بیرون کشیده ، ابتدا به یرتقال و سپس به هلاند مهاجرت کردند . مادرش شش سال پس از زادن او و پدرش در بیست و دو سالگی او در گذشتند ، و اسپینوزا تقریباً تمام میراث پدر را به خواهر یگانه خود واگذار کرد . تحصیل و تربیتش در مدرسه اختصاصی یهودیان واقع شد ، اما به آن اکتفا نکرده ریاضیات و طبیعیات و فلسفه نیز آموخت ، و مخصوصاً به تعلیمات دکارت آشنا گردیده ، چون فکری باز داشت نتوانست به تعلیمات ظاهری و رسمی دین یهود مقید بماند ، و تعلیمات عیسوی را بالاتر یافت ، و اندک اندک رفت و آمدش به حوزه روحانی یهود کم شد ، چون همه کس او را جوانی دانشمند یافته بودند علمای یهود برای اینکه وهنی به جماعت وارد نیاید به تهدید و تطمیع خواستند او را بر آن دارند که به آداب یهود تظاهر کند ، اما او هر چند از دین اجدادی رسماً بیرون رفت آن تعهد را هم نکرد . بنابراین در بیست و چهار سالگی مکفر و از جامعه یهود اخراج شد . مخالفان آهنگ کشتن او را هم کردند اجلش نرسیده بود ، پس دست به دامن حکومت شدند ، و از آمستردام

تبعیدش کردند به نقاط مختلف رفت و سرانجام در «لاسه» (۱) پایتخت دوم هلاند اقامت گزید ، و یکسره به مطالعه و تفکر در مسائل فلسفی مشغول گردید، ضمناً شغل تراسیدن بلور برای عینک و دوربین و ذره بین اختیار کرد ، و در این صنعت زبردست شد ، و از این شغل و تدریس خصوصی که برای طالبان علم می کرد در آمد مختصری داشت ، و زندگانی محقری بی هوا و هوس به قناعت ولیکن خوش و بی دلتنگی و افسردگی می گذرانید. از یکی از خانه داران يك حجره گرفته و در آن به سرمی برد و بسا می شد که چندین روز و هفته در حجره می ماند و بیرون نمی آمد ، فقط گاهی برای رفع خستگی از کار و مطالعه و نوشت و خواند به حجره صاحبخانه می رفت و چند دقیقه خود را به صحبت های متفرق مشغول می کرد، کم کم آوازه اش پیچید و دوستانی پیدا کرد و دانشمندان با او رفت و آمد نمودند، و بزرگان خواستار دیدنش شدند ، یکی از امرای آلمان مدرسی در حوزه علمیه شهر خود را به او پیشنهاد نمود نپذیرفت ، و گفت ، یکی اینکه تدریس مرا از مطالعات خود بازمی دارد ، دیگر اینکه آزادی فکر مرا از من سلب می کند ، و مجبور می شوم تعلیمات خود را تابع عقاید مردم زمانه نمایم . بعضی از بزرگان دانش پرور خواستند برای او وظیفه مقرر کنند ، عزت نفسش قبول نکرد یکی از ارادت کیشانش که فرزندان داشت خواست اموال خود را در وصیت با او اگذار کند چون آن شخص برادر داشت اسپینوزا حاضر نشد او را از ارث محروم سازد، سرانجام آن مرد قدر دان به موجب وصیت مبلغ پانصد «فلورن» (۲) پول هلندی از مال خود برای او وظیفه سالیانه مقرر داشت . آن را هم یکجا نپذیرفت و دوستان فلورن را رد کرد که سیصد فلورن برای مدد معاش من پس است . با اینهمه توجه بزرگان نسبت به او مایه سوء ظن سیاسی گردید چنان که صاحبخانه بیمناک شد که مبادا از غوغای عامه به خانه او آسیبی برسد اسپینوزا گفت ، آسوده باش که من آلاشی

La Haye (۱)

Florin (۲) این مبلغ در حدود چهل لیره انگلیسی است.

ندارم و بیگناهیم آشکار است، و اگر غوغائی برخاست مطمئن باش  
که من از خانه بدرآمده و از مردم استقبال خواهم کرد، و مجال  
نخواهم داد که به خانه تومتمرض شوند.

باری آن دانشمند روزگار را بکسر حکیمانه و درویشانه  
گذرانید اما از دیرگاهی بیمار و ظاهراً مسلول بود بسیاری کار هم  
بر ناتوانی او افزود، و در آغاز سال ۱۶۷۷ در چهل و چهار سالگی  
راه جهان دیگر پیمود.

اسپینوزا در زندگی خود دو تصنیف منتشر ساخت، یکی رساله‌ای  
در بیان فلسفه دکارت (۱) که برای یکی از شاگردان خود نوشته،  
دیگری کتابی به نام رساله الهیات و سیاسیات که در آن عقاید خود را  
در تفسیر تورات و ترتیب زندگانی اجتماعی مردم بیان کرده بود (۲)  
اما این کتاب چون با تعلیمات ظاهری علمای یهود و نصاری سازگار  
نبود، گفتگو بلند کرد. و از این رو اسپینوزا دیگر اثری منتشر  
ننمود، ولی همان سال که وفات یافت دوستانش نوشته‌های او را  
چاپ کردند، و عمده آن مصنفات یکی رساله کوچکی است بنام «بهبودی  
عقل» که ناتمام است (۳) و یکی کتابی به نام «سیاست» (۴) که آن  
نیز به پایان نرسیده است و یکی کتاب موسوم به «علم اخلاق» (۵)  
که حاوی اصول فلسفه او و مهمترین آثار او است و از کتاب‌های  
نامی دنیا می‌باشد.

همه این کتاب‌ها بزبان لاتین نوشته شده ولیکن نامهای آنها  
را ما بزبان فرانسه یاد میکنیم که برای خوانندگان ما مفهوم باشد.

### بخش دوم فلسفه اسپینوزا

## ۱- کلیات

چنان که در شرح حال اسپینوزا یاد کردیم، او از کسانی است که

---

**Les Principes de la Philosophie de Descartes (۱)**

**Traité Théologico-politique (۲)**

**Traité de la Réforme de L' Entendement (۳)**

**L' Ethique (۵)      Traité Politique (۴)**

در اشتغال به فلسفه بکلی از هر گونه آلاش ریب و ریا و فضیلت‌فروشی و شهرت‌طلبی و منفعت‌خواهی و خودپرستی و دنیا داری مبری بوده و فلسفه را به جد گرفته و حکمت را یگانه امری که قابل دلبستگی باشد انگاشته ، و زندگانی خویش را به درستی تابع اصول عقاید خود ساخته و در آن عقاید ایمان راسخ داشته است ، چنان که دیریکی از نامه ها می‌گوید : من نمی‌دانم فلسفه من بهترین فلسفه ها هست یا نیست ولیکن خودم آن را حق می‌دانم و اطمینانم به درستی آن بهمان اندازه است که شما اطمینان دارید که مجموع زوایای هر مثلث دو قائمه است .

حکمت اسپینوزا یکی از بزرگترین فلسفه هائی است که در دنیا به ظهور رسیده ، و طرفه اینست که اسپینوزا در حقیقت مبتکر آن فلسفه نیست ، بلکه می‌توان گفت از زمان باستان تا امروز ، گذشته از علمای قشری دینی و بعضی از فلاسفه قدیم ، همه حکما و دانشمندان با ذوق در همه اقوام و ملل دانسته یا ندانسته به وجهی و تا اندازه‌ای دارای این مذهب بوده اند ، و آن نوعی از وحدت وجود است (۱) شك نیست که اسپینوزا هم از افلاطون و پیروان او و اگوستین و معتقدان او ، و هم از حکمای اسلامی و هم از حکمای یهودی که از مسلمانان اخذ حکمت کرده اند (مانند موسی بن میمون) و هم از دانشمندان اروپائی قرون وسطی و عصر جدید ، و هم از دکارت خصوصاً اقتباس بسیار کرده است . با این همه وحدت وجود بنحوی که او بیان کرده و موجه ساخته ، چنان است که چاره نداریم جز اینکه فلسفه او را مستقل و بدیع بشماریم و در بیان آن از شرح و بسط چیزی فرونگذاریم .

بسیاری از محققان اسپینوزا را از حکمای «کارتزین» یعنی از پیروان دکارت خوانده‌اند و حتی «لایبنیتس» (۲) آلمانی گفته است

(۱) **Panthéisme** معنی تحت اللفظی این کلمه به فارسی «همه خدائی» است ؛ ولیکن حکمای ما آن را وحدت وجود گفته‌اند  
(۲) **Leibniz**

فلسفه اسپینوزا همان فلسفه دکارت است که از حد اعتدال بیرون رفته است ، ولی اگر منظور این باشد که اسپینوزا اصحاب اسکولاستیک را رها کرده ، و روش دکارت را برگزیده یعنی ؛ اصول و مبانی او را در علم گرفته و حتی اصطلاحات او را اختیار کرده ، و «مقولات ده گانه» و «کلیات پنجگانه» را کنار گذاشته ، و هیولی و صورت و صور جنسیه و نوعیه و آن حدیث ها را ترك نموده ، فقط ذات و صفات و عوارض را موضوع نظر ساخته ، و محسوسات را بی اعتبار دانسته ، و مقولات را اساس قرار داده است راست است ، و نیز باید تصدیق کرد که در فلسفه دکارت هم وحدت وجود نهفته ، و تخمی است که آن جا کاشته شده است . چنان که «مالبرانش» در پیروی از دکارت با همه استیحاشی که از وحدت وجود داشته است ، عقایدی اظهار کرده که جز با وحدت وجود سازگار نمی شود و شاید بتوان گفت ؛ اگر اسپینوزا فلسفه دکارت را ندیده بود به این خط نمی افتاد ، یا لااقل بیان خود را به این صورت در نمی آورد ، اما اینکه فلسفه اسپینوزا همان فلسفه دکارت باشد که جزئی تصرفی در آن به عمل آمده نمیتوان تصدیق کرد ، آری در مقام تمثیل می توان گفت اسپینوزا وارد همان شاهراه دکارت شده ، و يك چند با او همقدم گردیده است ولیکن وقتی به جائی رسیده اند که يك راه به راست ، و يك راه به چپ میرفته است ، و هر يك از ایشان یکی را اختیار کرده است . از این گذشته دکارت در فلسفه اولی و ما بعد الطبیعه به اصول اکتفا کرده و زود متوقف شده و به شعب دیگر علم پرداخته است ، ولی اسپینوزا تا پایان عمر در فلسفه اولی قدم زده است و نیز انصاف باید داد که اسپینوزا در فلسفه خویش خواه راست رفته باشد خواه کج ، نتیجه ای که از مقدمات گرفته سازگارتر است از نتیجه ای که دکارت گرفته است ، و چون به بیان حکمت اسپینوزا پرداختیم این مطلب روشن خواهد

شد ، از نکته های توجه کردنی اینست که ، دکارت مطالعات فلسفی را برای تحصیل علم و وصول به یقین پیشه خرد ساخته است ، ولیکن به حکمت گرائیدن اسپینوزا برای یافتن راه سعادت به جهت خود و دیگران بود ، و از همین رو است که مهمترین تصنیف او با آن که جامع فلسفه اولی می باشد ، موسوم به علم اخلاق است ، و نیز به همین سبب است که اسپینوزا برخلاف دکارت همت خویش را بیشتر مصروف به فلسفه اولی و حکمت عملی نموده و به ریاضیات و طبیعیات کمتر پرداخته است .

از اموری که اسپینوزا در آن به دکارت بسیار نزدیک است ، چگونگی مطالعه و جستجو در حکمت و استدلال فلسفی است یعنی ، او نیز مانند دکارت روش ریاضی را پسندیده و در این راه از آن فیلسوف هم پیش افتاده است ، تا آنجا که در بعضی از مصنفات خود از جمله در همان کتاب علم اخلاق که تصنیف اصلی او است بیان مطلب را هم به صورت مسائل ریاضی در آورده ، و مباحث الهی و اخلاقی را مانند قضایای هندسه اقلیدسی عنوان کرده است . در آغاز موضوع بحث را تعریف می کند و اصول متعارفه و موضوعه را بنیاد قرار میدهد و حکمی عنوان میکند ؛ و برای آن برهان اقامه می نماید و نتیجه میگیرد و به ثبت المطلوب میرسد ، و به همین جهت خواندن و فهمیدن کتاب اودشوار است ، و اما برای اینکه خوانندگان آزرده نشوند ، ناچاریم از پیروی اصول او صرف نظر کرده ، و مطالب او را از صورت قضایای اقلیدسی بیرون آورده به بیان ساده متعارفی در آوریم ، چنان که هر کس دیگر هم که خواسته است فلسفه اسپینوزا را برای مبتدیان بیان کند همین روش را اختیار کرده است .

در هر حال این نکته محل توجه است که اکثر کسانی که وحدت وجودی بوده اند ، بیاناتشان در این مبحث عارفانه و شاعرانه بوده است ، ولیکن اسپینوزا با آن که صریحاً وحدت وجودی است ، فلسفه اش کاملاً استدلالی است ، و هیچ امری را جز تمقل در تأسیس فلسفه مدخلیت نداده است ، هر چند او هم اعلی مرتبه علم را وجدان و شهود می داند ، اما وجدان و شهود او مانند پاسکال و عرفا کار دل

نیست ، و فقط ناشی از عقل است به عبارت دیگر ، حکمتش حکمت اشراق ، اما روشش روش مشاء است .

## ۲- سلوک در جستجوی حقیقت

اسپینوزا در تحقیق چنین آغاز میکند (۱) که ، من جوئی خیر حقیقی و خوشی دائمی گردیدم ، و دیدم خوشی و ناخوشی بسته به اینست که شخص به چه چیز دل ببندد . اگر دلبستگی او به چیزهای ناپایدار باشد ، چون از دستش بروند و دیگری را از آنها برخوردار به بیند ، بیم و اندوه و رشک و کین به او دست می دهد ، و این همه فساد ها و دشمنی ها و بدبختی ها از همین جهت است ، اما آنکه مهرش بر چیزهای پایدار باشد و نعمتی را دریابد که زایل شدنی نیست شادی و خوشی او بی آلاش و همیشگی خواهد بود .

پس ، دیدم مردم دنیا همه دنبال عشرت و لذایذ حسی یا مال و جاه می روند و در این راه تحمل مصائب و بلیات و رنج و درد میکنند ، تا آنجا که جان خود را هم به خطر می اندازند ولیکن من می بینم لذایذ حسی شخص را از هر منظور دیگر باز میدارد ، درحالی که پس از ادراک آن لذایذ غم و اندوه دست میدهد و مال و جاه هم فکر را بکلی مشغول میکند و هرچه افزون میشود بیشتر مطلوب می گردد ، و خرسندی و سکون خاطر حاصل نمیشود و حب جاه مخصوصاً این عیب را دارد که شخص باید زندگانی خود را تابع میل و نظر مردم دیگر کند ، و اختیار را از دست بدهد و مقید به قیود بسیار شود ، و در هر حال به زودی برخوردارم به اینکه این امور را مقصد نباید قرار داد ، و فقط باید وسیله ای برای رسیدن به خیر دیگر باشند .

---

(۱) این فصل خلاصه ایست از رساله نا تمام «بهبودی عقل» که بمنزله مقدمه فلسفه اسپینوزا می باشد و نظیر نیمه اول رساله گفتار دکارت است .

اما آن خیر دیگر که باید مقصد باشد؛ هر چه جسم دیدم همه نیک و بدعا به نسبت اند، و بد مطلق نیست، و هر چیزی به جای خوش نیکو است. و عقل انسان نظام حقیقی را که امور عالم البته تابع آن است در نمی یابد، چیز اینکه هر کسی حس می کند و معتقد می شود که در طبع انسان مرتبه کمالی هست، یا لائز از آن که او خود دارد و رسیدن به آن مرتبه کمال مانمی ندارد، پس، خیر حقیقی چیزی است که وسیله رسیدن به آن کمال است، و منظور من باید این باشد که خود را به آن کمال برسانم و تا بتوانم مردم دیگر را هم در این امر با خود شریک سازم. و این شرکت مانع سعادت من نیست بلکه ممد آفت .

پس باید آن طبیعت کامل را شناخت، و البته شناختن کل عالم طبیعت نیز لازم است. و فلسفه اخلاقی و علم تربیت و علم طب و علوم فنی هم برای زندگانی اجتماعی مفید است، و ما را به رسیدن بکمال مطلوب یاری می کند، و مقدمه حصول این مقصود اینست که، **قوة فهم** در متعلق خود را **مالك** کنیم، و بهبودی دهیم و چون تا وقتی که رله مقصود را نیافته ایم برای زندگی به دستوری نیازمندیم، این قواعد را پیشنهاد خود ساختیم .

۱- سخنانم را مطابق فهم عامه بگویم، و کارهایم را تا آنجا که منحل به مقصود اصلی نباشد چنان کنم که پسند عامه باشد .

۲- از لذا ید و تمتعات زندگانی آن اندازه که برای حفظ بدن و تندرستی لازم است بگیرم و بیش از آن نجویم .

۳- از مال فقط آن اندازه بهره بیایم، که برای حفظ جان و تندرستی و رعایت آداب ضرورت دارد .

اما در مقام بهبودی **قوة** تعقل دریافتم که انسان علم را به چهار وجه حاصل می کند، یکی آن چه از افواه مردم فرا می گیرد مانند، علم هر کس به تاریخ ولادت خویش . دوم آن چه به تجربه اجمالی معلوم ما میشود، مثل اینکه به تجربه درمی یابیم که نفت می سوزد . از این دو وجه معتبر تر، علمی است که از رابطه علت و معلول، و مرتبط ساختن جزئیات به قوانین کلی بدست می آید . اما علم حقیقی



آنست که به وجدان و شهود (۱) حاصل شود ، و این علم است که خطا در آن راه ندارد ، و چون با معلوم منطبق است ، موجب یقین است . بلکه علم حضوری و ضروری است ، و آن بر بساط و مبادی تعلق میگیرد ، اما مواد این قسم علم بسیار کم است .

این قسم علم که بر بساط تعلق میگیرد ، و روشن و متمایز و صریح و با معلوم منطبق است ؛ نشانهٔ صحتش با خودش است و برای اطمینان به درستی آن به نشانی خارجی نیاز نیست ، به عبارت دیگر ، برای رسیدن به یقین بر درستی علم راهی نیست ، بلکه نخست باید آن علم صحیح را دریافت ، سپس روش تحصیل علم را با قاعدهٔ آن علم ، صحیح منطبق ساخت تا علم به علم حاصل شود .

معلوماتی که این قسم به دست می‌آید عوارض زمانی و شخصیات و جزئیات نیستند ، چه آنها متغیرند ، و موضوع علم حقیقی نمیشوند کلیات و امور انتزاعی هم نیستند چون امور انتزاعی و کلیات حقیقت ندارند ، زیرا که کلیات صورتهای اجمالی اشیاء هستند که چون انسان عاجز است از اینکه همهٔ صورت اشیاء را در ذهن بگیرد ، به قوهٔ خیال صورتی اجمالی و انتزاعی درست میکند ، و آن را کلی میخواند ، و حقیقت میپندارد . و حال آنکه حقایق معلوماتی هستند چنانکه اشاره کردیم که بسیط و روشن و متمایزند و خیالی نیستند بلکه تعمّلی می‌باشند .

به این بیان اسپینوزا از آن جهت که منکر حقیقت کلیات است از اصحاب «تسمیه» (۲) است و از جهتی پیرو افلاطون است ، چون به اعیان و حقایق ثابت عقلی معتقد است ، و از این رو بمقیدهٔ او بهترین وجه تحصیل علم چنان که سقراط و افلاطون می‌گفتند جستن تعریف معلوم است که باید مشتمل بر کنه حقیقت و ماهیت معلوم باشد ، و تعریف صحیح هر چیز حقیقت آن است و در ذهن و در خارج یکسان است . پس باید تعریف هر حقیقت را دریافت ، و فکر خود را بر نتایجی که از آن تعریف به دست می‌آید اعمال نمود ، و چون چنین کردیم ؛ بیان مطلب صورت قضیهٔ اقلیدسی پیدا میکند ،

---

(۱) **Intution** (۲) رجوع کنید به جلد اول در فصل اسکولاستیک

و از این سبب است که اسپینوزا فلسفه خود را به این صورت در آورده است .

باری چنانکه اشاره کردیم ، راه تمیز حق و باطل اینست که بدو ا حقیقت روشن متمایزی را معلوم کنیم ، و البته این حقیقت هر چه بسیط تر و کامل تر باشد مبنای علم محکم تر و به آن واسطه احاطه ذهن بر امور عالم وسیعتر خواهد بود . پس : بهترین وجوه اینست که به کامل ترین وجود متوسل شویم ، که همه معلومات ما از حقیقت او بر آید ، به عبارت دیگر : همه حقایق را در او ببینیم ، و او را در همه حقایق دریابیم ، یعنی علم به ذات واجب الوجود پیدا کنیم .

از این رو است که اسپینوزا خود گفته است : حکمای پیشین فلسفه خویش را از عالم حقیقت آغاز می کردند ، و دکارت نفس خویش را مبدأ علم گرفت ، اما من خدا را مبدأ فلسفه یافتم . به عبارت دیگر ، پیشینیان می گفتند ، خودشناسی وسیله خداشناسی است ، اسپینوزا خداشناسی را طریق خودشناسی دانست ، و نظریه اینکه او خدا را در همه چیز و همه چیز را در خدا می دید ، یکی از محققان گفته است ، اسپینوزا مست خداوند است ، با اینهمه معاصران و علمای قشری او را منکر ذات باری گفتند ، و مملویش خواندند .

### ۳- خداشناسی ( ۱ )

چون اسپینوزا بنا بر این گذاشت که حقیقت روشن متمایزی به دست آورد ، که به اعلی درجه بسیط و کامل باشد ، و بر آن شد که بهترین وجه برای معلوم کردن حقیقت دریافت تعریف او است ، ذات باری را روشنترین حقایق دانسته ، و به تعریف آن پرداخته ، و این تحقیق را سر آغاز فلسفه خود ساخته است .

چنین بر می آید که در ذهن اسپینوزا این فقره مسلم و حاجت به گفتن نداشته است ، که چون سلسله معلول ها را نسبت به علت ها در نظر بگیریم ، ناچار می رسیم به آن که قائم به ذات ، یعنی خود علت

---

( ۱ ) مطالب این فصل خلاصه بخش اول از کتاب علم اخلاق است .

خود است . پس آغاز سخن را از این تعریف می‌کند که « من آن را می‌گویم که خود علت خود است ، که ذاتش و ماهیتش مستلزم وجودش است ، یا به عبارت دیگر ، آنچه حقیقت او را جز موجود نمی‌توان تعقل کرده یعنی به عبارت دیگر ، قائم به ذات وجودش واجب است . آنگاه تعریفهای دیگر پیش می‌آورد و از جمله می‌گوید : « جوهر (۱) چیزی را می‌گویم که به خود موجود و به خود تعقل شود یعنی تعقل او محتاج نباشد به تعقل چیز دیگری که او از آن چیز پیرآمده باشد » بنابراین جوهر همان قائم به ذات است و قائم به ذات همان جوهر است .

تعریف دیگر اینکه ، صفت (۲) را اصطلاح می‌کنم برای آنچه عقل در یاد که او ماهیت ذاتی جوهر است .

از این تعریفها برمی‌آید که دو جوهر (یا عوذاً) باید دارای دو حقیقت مختلف باشند ، و هر چگونه مشارکتی با یکدیگر نداشته باشند ، و ممکن نیست دو جوهر یک صفت یعنی یک حقیقت داشته باشند ، زیرا که هیچ چیز تعریفش متضمن نیست ، مگر ماهیتش را و به تعقباتی مستلزم تعدد او نیست (۳) و هر چیزی وجودش هکلی دارد ، و آن علت یا باید داخل در ماهیتش باشد یا خارج از آن ، و چون تعدد داخل در ماهیت چیزی نیست . پس ، باید علت وجود افراد متعدد از ماهیت آنها بیرون باشد ، پس ، آن افراد جوهر نخواهند بود ، زیرا

(۱) Substance و ذات هم می‌توان گفت .

(۲) Attribut این لفظ در منطق «محمول» ترجمه می‌شود مقابل موضوع ، و در علم بیان «مسند» ترجمه می‌شود مقابل مسندالیه . لیکن در این مقام جز لفظ صفت چیزی مناسب نیافتیم هر چند آنچه مراد اسپینوزا است غیر از صفتی است که حکمای ما برای واجب الوجود قائل‌اند و نزدیک به معنی ماهیت است ولیکن چون حکمای ما هم صفات واجب الوجود را عین ذات او می‌دانند بی‌مناسبت نیست . منتها باید صفت ذاتی را در نظر گرفت .

(۳) حکمای ما هم می‌گفتند ماهیت از حیث ماهیت بودن جز

ماهیت چیزی نیست .

جوهر باید خود علت خویش باشد ، پس چاره نیست از اینکه معتقد باشیم که جوهر از نوع خود یکی پیش نیست .

و نیز دو جوهر علت و معلول یکدیگر نمی توانند بافتند ، چون اگر جوهرند تمقل هیچیک از آنها به تمقل دیگری نباید محتاج باشد ، و نیز جوهری جوهر دیگر را نمی تواند ایجاد کند (۱) .

اکنون تعریف دیگر پیش می آوریم و می گوئیم ، محدود ، یعنی چیزی که چیزی دیگر از جنس او بتواند او را محصور کند ، زیرا محصور شدن چیزی ناچار باید به واسطه همجنس او باشد ، چنان که نمی توان فرض کرد که عقل جسم را محصور کند ، یا جسم عقل را محصور نماید . پس ، جسم اگر محصور شدنی باشد به جسم است و عقل به عقل .

از این تعریف و از تعریفها و احکام سابق برمی آید که ذات (جوهر) نامحدود است به ناچار ، زیرا اگر محدود باشد باید ذات دیگری هم صفت خودش را محدود کرده باشد ، و لازم می آید که دو ذات دارای يك صفت باشند ، و این چنانکه معلوم کردیم باطل است و معنی ندارد . و از تحقیقات سابق برمی آید که هر چیزی هر قدر حقیقتش بیشتر باشد ، یعنی وجود در او قویتر باشد ، صفتهایش متعددی خواهد بود . پس ، هر چند دو ذات نمی توانند يك صفت داشته باشند يك ذات می تواند چندین صفت دارا باشد . (۲)

---

(۱) حکمای ما تقریباً همین معنی را به این عبارت گفته اند ، که دو واجب با هم تکافو نمی کنند .

(۲) برای اینکه ذهن از نسبت دادن چندین صفت ، یعنی چندین حقیقت و ماهیت به ذات واجب الوجود استیحاş نکند ، بر سبیل تمثیل گفته اند : ذات نسبت به صفات مانند معنی است نسبت به لفظ ، و چنانکه يك معنی ممکن است به چند لفظ اداشود ، برای جوهر هم می توان صفات بسیار قائل شد (عبارت ناشی و حسنك واحد) و با اینهمه همچنان که معانی هرگز اندر حرف ناید ، صفات هم آنسان که ذهن عاجز ما تمقل می کند حقیقت ذات را نمی رساند .

اکنون تعریف دیگر پیش می آوریم و می گوئیم : « خدا وجودی را می گوئیم که نامحدود مطلق (یعنی از هر جهت نامحدود) باشد ، یعنی ذاتی که صفاتش بیشمار و هر صفتش حقیقتی باشد ، جاوید و نامحدود و چنین ذاتی وجودش واجب است . »

ضمناً باید متوجه بود که در نظر اسپینوزا ( و همچنین در نظر دکارت و پیروانش ) وجود نامحدود معادل است با وجود کامل و محدود ، و محصور بودن نقص است . جاویدی هم که روشن است که از لوازم واجب است ، زیرا جاوید نبودن محدود بودن در زمان است و به علاوه اگر واجب است چگونه می شود که وقتی باشد که او نباشد ؟

هر چند تعریف آخری و حکمی که متضمن است نتیجه تعریفها و احکام پیشین بود ، ولیکن اسپینوزا چند برهان هم بر آن اقامه نموده است ، از جمله اینکه : از بدیهیات است که هر چیزی وجود داشتنش قدرت است ، و وجود نداشتنش عجز است ، پس : در صورتی که وجودهای محدود ، یعنی ناقص را می بینیم ، اگر منکر وجود کامل شویم معنی آن این خواهد بود که ناقص قادر و کامل عاجز است ، و این سخن البته باطل است (۱)

پس خدا جوهری است قائم به ذات و جاوید و واجب الوجود ، با صفات بیشمار و نامحدود و وجودش مبرهن بلکه بدیهی است . اکنون گوئیم : بنا بر همان مقدمات پیش می توانیم حکم کنیم بر اینکه خدا یکی است ، بلکه ذاتی غیر از او تعقل نمی توان کرد ، زیرا که او ذاتی است کامل یعنی جامع همه صفات و حقیقت مطلق است ، و مطلق حقیقت است ، پس اگر جوهر دیگری غیر از او قائل شویم ، هر صفت و حقیقتی برای او فرض کنیم ممکن نیست که آن حقیقت در خدا نباشد ، پس : لازم می آید که دو ذات دارای يك صفت باشند ، و بطلان این امر را پیش از این نموده ایم .

---

(۱) این همان برهان وجودی آنسلم و دکارت است که در فصلهای

پیش این کتاب آورده ایم اما اسپینوزا بیانش دلنشین تر است .

یکی دیگر از تعریفهای اسپینوزا اینست ، «عوارض جوهر را حالت (۱) می گویم ، یعنی چیزی که در چیز دیگر باشد و به توسط او تعقل شود.» به قول حکمای پیشین اعراض که باید در موضوع باشند . و از احکام بدیهی و اصول متعارفه اینست که ، موجودی به خود موجود است ، یعنی جوهر است ؛ یا در چیز دیگری است ، یعنی حالت است ؛ از آن طرف معلوم کردیم که جوهر به معنائی که ما گفته ایم منحصر به ذات واجب است ، پس می توانیم حکم کنیم که هر چه هست در خدا است ، و بی او هیچ چیز نمی تواند باشد ، و نمی تواند تعقل شود ، یعنی هر چه وجود دارد حالتی است از حالات واجب الوجود .

نتیجه ای که از این مقدمات گرفته می شود اینست که ، خدایکی است ، یعنی جوهر یکی بیش نیست ، و او مطلقاً نامحدود است ، و ادراک نفوس و ابعاد و اجسام باید یا صفات خداوند باشند یا حالات او . اینجا اسپینوزا تحقیقی دارد که حاصلش اینست ، که جسم را از صفات یا حالات خداوند شمردم ، اما زنهار این سخن را به این معنی مگیرید که خدا جسم است ، من می گویم ذات واجب الوجود بر جسم نیز احاطه دارد و جسم جوهری نیست که ذاتی مستقل از واجب الوجود داشته باشد ، و مخلوق هم نیست ، به این معنی که صانع او را از عدم به وجود آورده باشد ، زیرا که ثابت کردیم که جوهری جوهر دیگر را ایجاد نمی کند . پس ، چون جسم یعنی بعد را نه جوهر و ذات مستقل می توانیم بدانیم ، و نه مصنوع ؛ ناچاریم آن را صفتی یا حالتی از واجب الوجود بدانیم (۲) و چرا باید از این امر استیحا ش نمود ، چون بعد هم که حقیقت جسم است نامحدود است ، و نالایق نیست که از صفات یا حالات واجب الوجود باشد ، و در این مقام بر بطلان قول حکمائوسی که جسم را محدود دانسته اند دلیل می آورد . و بر این ایشان را نقض

Mode (۱) (۲) اگر گران بیابید که جسم را صفت یا

حالت واجب الوجود بگویند بخاطر بیاورید که این همان معنی است که بزرگان ما آن را تجلی ذات حق می خوانند .

می کند و می گوید، اینکه از نام محدود بودن جوهر جسمانی امتناع می کنند، از آنست که کمیت نام محدود را قابل تقدیر و قابل تقسیم فرض می کنند، و حال اینکه جوهر نام محدود قابل تقسیم نیست، زیرا اگر تقسیم شود دو جوهر خواهد بود با يك حقیقت، و این محال است، و کمیت را به دو وجه می توان تمقل کرد، یکی به وجه امر انتزاعی، و این کار قوه و اهمه و متخیله است، دیگر اینکه جنبه جوهری آن را در نظر بگیرند و این کار عقل است. به وجه اول کمیت محدود و متغیر و قابل تقسیم، یعنی دارای اجزاء است. به وجه دوم که صرف از جنبه جوهری و عقلا ملاحظه شود، البته نام محدود و لا یتغیر و غیر منقسم خواهد بود. مثلاً آب را اگر از جنبه آب بودن ملاحظه کنند محدود است، و قابل تقسیم، و قابل کون و فساد، ولیکن اگر جنبه جوهری آن را در نظر بگیرند نه محدود است، نه قابل تقسیم، نه قابل کون و فساد، و محدودیت و اندازه و شماره و کون و فساد (یعنی به وجود آمدن و به عدم رفتن) به جوهر و صفات او تعلق نمی گیرد. چه عبارت دیگر، حقیقت جسم امری است معقول، و غیر از تعینات است که چون محسوس و متخیل می باشند، ذات باری از انتساب به آنها منزّه است، و اما اینکه اشکال می کنند که جسم منفعل است، و جنبه الهی نمی تواند داشته باشد، جواب می دهم، وقتی که من خارج از واجب الوجود جوهری قائل نیستم، انفعالیّت هم عیب نخواهد بود، زیرا از غیر ذات واجب، منفعل نمی شود تا شبهه برود که به واجب الوجود به واسطه جسم جنبه انفعالیّت داده شده باشد.



اسپینوزا مختار آن را می داند که وجود و فعلش به اقتضای ذات خودش است، و موجب خارجی ندارد، و مضطر و مجبور آنست که دیگری او را به وجود آورده و فعل او را بر حسب اقتضای معینی بر می انگیزد.

بنابر این جز ذات واجب الوجود فاعل مختاری نتواند بود، و البته معنی این سخن این نیست که فاعل مختار هوسناکانه کار می کند،

و مختار بودن منافی نیست ، با اینکه عمل نظام معین داشته باشد (۱)  
 جز اینکه چون ذات واجب الوجود نامحدود است ، اقتضای او هم  
 نامحدود است . پس : افلاش نامحدود است ، و موجودات بیشمار به ظهور  
 می‌رسند ، اما همه آنها بالضرورة از اقتضای ذات او ناشی می‌شوند ،  
 و معنی قدرت کامله همین است .

علم و اراده را آن قسم که به بشر تعلق می‌گیرد به خداوند نمی‌توان  
 نسبت داد . به اصطلاح منطقیان اطلاق لفظ علم و اراده در این دو  
 مورد به اشتراك اسمی است ، و تفاوت علم انسان با علم خدا ، مانند  
 تفاوت شیربیشه است با شیری که از صور آسمانی است ، و این سخن به  
 آسانی روشن می‌شود چون به یاد بیاوریم که علم بشر بر موجودات و  
 حقایق ، متأخر بر وجود آنها است ، و حال آنکه ذات باری بر هر حقیقت  
 و هر موجودی مقدم است ، و علت آنها است . پس ، علم خدا بر  
 موجودات به معنی علت پدید آورنده موجودات است که هم علت وجود  
 آنها و هم علت ماهیت آنها است ( به قول حکمای ما علم فعلی  
 است نه انفعالی ) . بنا بر این علم و اراده و قدرت خداوند امر واحد  
 است . و دلیل دیگر بر اینکه علم انسان از نوع علم خداوند نیست ،  
 اینست که علم انسان مانند وجود او معلول علم خداوند است ، و معلول  
 عین علت نمی‌تواند باشد . در اراده نیز همین سخن می‌رود زیرا اراده  
 انسان همیشه بر امری ، تعلق می‌گیرد که در نفع او باشد ، اما درباره خدا  
 نمی‌توان فرض کرد که بر نفع خود به امری اراده کند ، زیرا او نیازمند  
 نیست که نفی بخواند .

وجود و ماهیت خداوند یکی است ، بنا بر اینکه ماهیتش موجب  
 وجودش است و از این رو است که البته جاوید است ، و جاوید بودن هم  
 به وجود او متعلق است هم به صفات یا ماهیت او ، و این معنی متضمن  
 لایتغیر بودن او نیز هست .

(۱) چنان که مجموع زوایای مثلث بالضرورة دو قائمه است ،  
 و غیر از این ممکن نیست ، اما این ضرورت با فاعل مختار بودن  
 خداوند و قدرت کامله او منافی نیست ، و بر همین قیاس است امور دیگر .



خداوند علت همه موجودات و مؤثرات است ، و هیچ وجودی و مؤثری جز به طفیل وجود او موجود نمی‌شود ، اما علیت او بر سبیل تعدی نیست (۱) یعنی چیزی خارج از وجود خود ایجاد نکرده ، و علت بیرون از معلول نیست و امری درونی است (۲) .

هر موجود و مؤثری بر حسب وجوب و اقتضای ذات باری است ، یعنی وجودش واجب بوده که موجود شده است ، و جز به وجهی و به ترتیبی که موجود شده ممکن نبوده است موجود بشود ، زیرا چون معلول ذات کامل است ، پس به کاملترین وجهی موجود است ، و از ذات کامل جز امر کامل صادر نمی‌شود

حاصل اینکه ، خداوند جوهر جهان و جنبه جاویدی جهان است ، و منبع و مجمع و منشأ موجودات است ، و اسپینوزا حیثیت انشاء کننده و آفریدگاری او را به اصطلاحی خوانده است که آن را « ذات ذات سازنده » (۳) ترجمه می‌کنیم در مقابل موجودات که آثار وجود او هستند و آن‌ها را « ذات ذات ساخته » (۴) می‌خواند .

اینست خلاصه بیان اسپینوزا درباره ذات واجب الوجود که در بخش نخستین از کتاب موسوم به علم اخلاق آورده ، و حاصلش اینست که خداوند وجودی است یگانه ، و واجب وقائم به ذات و لایتغیر و جاوید و نامحدود مطلق ، و دارای صفات بیشمار ، نامحدود ، و او به تنهایی جوهر است ، و موجودات دیگر از جسمانی و غیر جسمانی همه اعراض و حالات او وقائم به ذات او هستند و به اقتضای ذات او بوجود آمده‌اند و از او جدا نیستند . و او به تنهایی فاعل مختار است ؛ اما نه به این معنی که هوس می‌کند ، بلکه به این معنی که فقط به اقتضای ذات خود عالم را موجود کرده ، و برای این امر موجب و ملزومی نداشته است ، و موجودات جز اینکه هستند نمی‌توانند باشند و جریان امور بر حسب نظامی است که به اقتضای ذات کامل الصفات واجب مقرر

(۱) به اصطلاح فرانسه Cause Transitve نیست

(۲) Cause immanente

(۴) Nature natureé

(۳) Nature naturante

شده و از آن منحرف نتواند شد (۱) و علم و اراده را به قیاس به نفس خودمان نباید به خداوند نسبت بدهیم ، زیرا که قیاسات ما در این خصوص باطل است و به خداوند افعال و ارادات و غایاتی نسبت میدهیم که سزاوار بشر است ، و در واقع شرك است و متوجه نیستیم که نیکی و بدی و زشتی و زیبایی و پسند و ناپسند و رغبت و نفرت هر حقیقتی داشته باشد نسبت به بشرو سود و زیان او است ، و ذات باری برتر از این عوالم است . و خداوند مهر و کین و خشم و رأفت نمیتواند داشته باشد چون هر چه واقع میشود بر حسب طبیعت و نظامی است که اقتضای ذات خود او است .

این جمله چنان که گفتیم تازگی ندارد ، خاصه برای ما شرقیان ، و وحدت وجود از مذاهب دیرین است ، اما چگونگی بیان اسپینوزا که مطلب را از لباس عرفان شاعرانه و ذوقی بیرون آورده ، و برهانی نموده و همه این احکام را از چند فقره تعریف و علوم متعارفه و اصل موضوع بر روش هندسه اقلیدسی در آورده ، تازه و بدیع است . و اینک باید به بقیه مندرجات کتاب «علم اخلاق» و تتمیم بیان در فلسفه اسپینوزا به پردازیم (۲) .

(۱) این کیفیت را که همراهی به علت امر دیگر مقدم بر او واقع می شود ، و جز آن نمیتواند بشود به فرانسه **Determinisme** میگویند یعنی وجوب ترتب معلول بر علت .

(۲) گفته اند فلسفه اسپینوزا فلسفه طبیعی است ، و آن را که خدا مینامد همان طبیعت است . این راست است و اسپینوزا خود باین معنی تصریح کرده است ، ولیکن او طبیعتی را که خدا می خواند مدرك می داند و علم و اراده را صفت ذاتی بلکه حقیقت اومی شمارد و مانند طبیعیانی نیست که در عالم متصرف مدرك مرید قائل نیستند ، جز اینکه ادراك و اراده ذات حق را قابل مقایسه با ادراك و اراده بشری نمیداند .

## ۴ - خودشناسی (۱)

گفتیم ، جوهر یکی بیش نیست ، اما صفاتش بیشمار است ؛ و جز این نمی تواند باشد ، چون اگر صفاتش بیشمار نباشد محدود میشود و ما ثابت کردیم که جوهر به آن معنی که ما گرفتیم وجودش واجب و نامحدود است .

ما از صفات بیشمار جوهر فقط دو صفت را دریافته ایم ، یکی بعد (۲) که مبدأ جسمانیت است ، و یکی علم (۳) که مبدأ روحانیت است ؛ ولیکن نه بعدی که ما در اجسام می بینیم ، و نه علمی که در نفوس دومی داریم ، زیرا بعد اجسام و علم نفوس محدودند و تعینات و حالاتی گنترنده اند از بعد و علم مطلق ؛ که دوجنبه از ذات واجب می باشند ، این دوجنبه داشتن بهیچوجه نباید در ذهن ما خللی به یگانه بودن

---

(۱) در قسمت خداشناسی با اینکه عیناً به روش اسپینوزا نرفتیم ، برای اینکه میزانی از فکر او بدست آید يك اندازه چگونگی ورود او را در مطلب رعایت کردیم ، اما از این پس برای اینکه خوانندگان آزرده نشوند ، بیان را تا می توانیم ساده می کنیم ، مطالب این فصل خلاصه بخشی دوم و سوم از کتاب «علم اخلاق» است .

(۲) **Etendue** (۳) اینجا علم ترجمه **Pensée** است ؛ که معمولاً باید فکر ترجمه شود و به آن معنی است که دکارت این لفظ را بکار میبرد آن جا که می گفت ، جسم جوهر صاحب ابعاد است و روح جوهر صاحب فکر است ؛ و مراد او فکر از کلیه آثار نفس بود ، از حس و شعور و فهم و تعقل و تفکر و تخیل و توهّم و اراده . در بیان فلسفه دکارت آن لفظ را بر حسب عادت فکر و اندیشه ترجمه کردیم ، چون آن جا این صفت درباره انسان گفته می شد ، ولیکن چون اسپینوزا آن را از صفات اصلی ذات واجب الوجود می شمارد فکر برای آن مناسب نیست ، پس علم ترجمه کردیم .

## جوهر واجب وارد آورد (۱)

بعد مطلق نامحدود که یکی از دو صفت جوهر است ، نخستین حالتی که اختیار می کند حرکت است و علم مطلق نامحدود که صفت دیگری از جوهر است ، نخستین حالتی که اختیار می کند ادراک و اراده است ، و این دو حالت که اولی مقدمه جسمانیت و دومی مقدمه روحانیت است ، هنوز نامحدود و بی تمین می باشند همین که محدود و متعین شدند ، اولی اجسام محسوس و دومی صور یا معقولات را به ظهور می آورند ، و در واقع آن دو حالت نامحدود نامتعین نخواهد هر دو مظهر یک ذاتند و واسطه میان جوهر لایتغیر واجب الوجود و عوارض گذرنده ممکن الوجود می باشند. آن ها را باید بوسیله به ذات واجب تعلق دهیم ، و موجودات دیگر را به واسطه آنها به او متصل بدانیم ، یعنی خداوند برای آن ها علت قریب و برای موجودات متعین علت بعید است .

پس ، موجودات عالم جسمانی همه حالت های بیشمار ، ولیکن محدود و متعین می باشند از حرکت که حالت نامحدود و نامتعین است ؛ از بعد مطلق که او یکی از جنبه ها و صفات جوهر واجب است ؛ و موجودات روحانی همه حالت های بیشمار ولیکن محدود و متعین می باشند از ادراک و اراده ای که حالت نامحدود نامتعین است ؛ از علم مطلق که او یکی دیگر از جنبه ها و صفات جوهر واجب است ، ولیکن این دو حالت همواره با یکدیگر قرین و متلازمند ، و همچنان که بعد و علم مطلق هر دو صفت لاینفک جوهر اصیل می باشند ، در موجودات عالم خلقت هم جسم و روح با هم متلازمند ، و در هر مورد یک وجود تشکیل

---

(۱) از بیان اسپینوزا بر نمی آید که ثابت و لایتغیر بودن جوهر با تحول دائمی او به حالات مختلف چگونه سازگار است. مگر اینکه بگوییم تحول چنان که او قصد کرده باثبات منافات ندارد چون جوهر در عین تحول به جوهریت خود باقی است .

می‌دهند، که دارای دوجنبه است (۱) و از این معنی اسپینوزا تعبیری می‌کند که ما به این عبارت درمی‌آوریم: «روح صورت است و جسم شیئی او است» (۲) و این عبارت محتاج به توضیح است و این معنی که

---

(۱) بهترین تشبیهی که از چگونگی ذات واجب و موجودات عالم خلقت و نسبت خالق و مخلوق می‌توان کرد، همانست که عرفای ما آورده‌اند که ذات حق را به دریا و موجودات را با امواج تشبیه کرده‌اند که آب دریا به ذات خود تعینی ندارد، همین که به حرکت آمد تعین یافته امواج تشکیل می‌دهد، و اگر بر ذهن گران بیاید که جوهر چگونگی می‌تواند دو یا چند صفت ذاتی داشته باشد، و باز یکی باشد همان تشبیه مشکل را آسان می‌کند که آب هم سرد است. و هم رطوبت دارد، و با اینکه سردی و رطوبت دو صفت است نمیتوان گفت: آب دو چیز است و همچنین همان قسم که آب بی تعین دریا دو صفت سردی و رطوبت را دارد، تعینات او یعنی امواج نیز هر یک هم سردی و هم رطوبت دارند، و از این رومی توان قیاس کرد که همان قسم که جوهر بی تعین واجب – الوجود دو صفت بحد و علم را دارد، تعینات او هم که موجودات عالم خلقتند، هر یک به قدر مرتبه خود بهره‌ای از همان دو صفت دارند که در مورد آن‌ها جسمانیت و روحانیت خوانده می‌شود، و نیز آب را جاوید و لایتغیر و نامحدود می‌توان فرض کرد، ولی امواج او همواره متغیر و محدود و ناپایدار می‌باشد. البته این تشبیه از حقیقت بسیار دور است و دریا از هیچ جهت قابل مقایسه با جوهر واجب نیست و لیکن چون ذهن ما محتاج به تخیل و تصور است، این تشبیه بعید یک اندازه به فهم مطلب یاری خواهد کرد.

(۲) اگر می‌خواستیم به عبارات شاعرانه در آوریم؛ می‌گفتیم جسم یا تن صورت است، و روح معنی او است. البته خوانندگان در معنی «صورت و معنی» آن قسم که اصطلاح شعرا و عامه است با اصطلاح علمی و فلسفی صورت اشتباه نخواهند کرد، چنان که در متن اشاره کرده‌ایم.

اینجا صورت (۱) نه به معنی متداول آنست که مقابل معنی و باطن باشد ، و نه به اصطلاح حکمای قدیم است که مقابل ماده باشد ، بلکه نزدیک است به معنایی که ما به يك اعتبار تصور ، و به يك اعتبار علم ، و به يك اعتبار مفهوم می نامیم ، ولیکن هیچکدام از این الفاظ بر آن معنی منطبق نیستند ، زیرا که آنها همه اموری هستند در ذهن انسان ، و صورتی که اسپینوزا می گوید نزدیک است به آن معنی که افلاطون برای صور قائل است ، که وجودشان حقیقی و مجرد است ، و می توان در علم خدا موجود دانست و اسپینوزا آن را حالت و تعینی از صفت علم واجب الوجود می خواند و روح یا نفس را مقوم از آن صور می داند . و آنچه ما از ناچاری شیئی (۲) ترجمه کردیم ، همانست که در موارد دیگر به اعتبارات مختلف معلوم یا منظور یا موضوع یا مصداق می گویند ، و این الفاظ هم در اینجا مناسب آن معنی نیست . پس ، به جای تصور صورت گفتیم تا با امر ذهنی مشتبه نشود ، و به همان ملاحظه الفاظ معلوم و منظور و مصداق را هم مناسب ندانسته شیئی گفتیم .

کنون با این توضیح معنی عبارت فوق دانسته میشود که روح صورت است ( به منزله تصور ) و جسم شیئی او است ( به منزله متصور ) با توجه به نکاتی که قید کردیم ( و صورت یعنی روح یا نفس ، مبدأش صفت علم ذات واجب الوجود است ، و از آن راه باو اتصال دارد ، و شیئی یعنی جسم یا تن ، مبدأش صفت بعد داشتن جوهر واجب است ، و او نیز از آن راه بذات واجب متصل است ، و آنچه در باب روح و تن یا جسم و نفس گفتیم اختصاص بانسان ندارد و به عقیده اسپینوزا ( به خلاف دکارت ) همه موجودات این دو جنبه را دارند ، جز اینکه مراتب نفوس آن ها مختلف و پست و بلند است ، و جسم یا تن هر چه قوه فعل و انفعالش بیشتر و متنوع تر باشد ، قوه ادراکش بیشتر است ، و در انسان این قوه از موجودات دیگر افزون و در افراد

انسان هم این شدت وضعف پدیدار است (۱) .

جوهر و صفات و حالات نخستین او البته پایدار و جاویدند ، اما موجودات تعینی چون حالات عارضی می باشند ، زمانی و ناپایدارند و علت و معلول یکدیگرند ، و سلسله این علت و معلول ها بی نهایت ممتد است ، و تبدلات و تحولات آنها و بوجود آمدن آن معلول ها و علتها به عبارت دیگر ، کون و فساد برونق نظام مقرر محفوظی است که تخلف از آن ممکن نیست (۲) و ترتیب و ارتباط اشیاء و مواد نسبت به یکدیگر همان ترتیب و ارتباط صور آنها است یعنی همان سیر و حرکتی که اشیاء دارند ، صور هم که با آنها متلازمند و وجه دیگری از آنها میباشند ، همان سیر و حرکت را دارند و هرچه در بدن واقع میشود روح آن را درک می کند و حق اینست که اگر انسان جنبه جسمانیش ملحوظ گردد حالاتش تحولات بدن او هستند ، و اگر جنبه روحانی او در نظر گرفته شود ، حالاتش تحولات روح و نفس او می باشند .



چون روح احوال بدن را درک می کند ، و احوال بدن به واسطه تأثیر خارجی است پس به يك اعتبار میتوان گفت: روح اشیاء خارجی

---

(۱) کسانی که فلسفه اسپینوزا را نپسندیده اند ایراد کرده اند ، که فلسفه او مادی است ، و خود او دهری است ، ولیکن توجه نکرده اند که فلسفه مادی آنست که وجود روح و روحانیت را منکر است یا آن را ناشی از ماده میدانند و فکر و شعور را خاصیت جسم می پندارد ، و این بکلی مخالف رأی اسپینوزا است ، که روحانیت را از صفات ذاتی واجب الوجود و مستقل از جسم می شمارد ، و حتی برای اجسامی هم که دیگران غیر ذی روح می انگارند ، او روح قائل است جز اینکه مرتبه روح آن ها را پست تر میدانند ، و روح و جسم و هر چه هست متصل به ذات واجب الوجود می شمارد .

(۲) رجوع کنید به حاشیه ۱ صفحه ۴۷

را هم درك ميکند ، وليکن درست تر اينست که ادراک روح نسبت به اشیاء خارجی در واقع همان ادراک او است نسبت به بدن خود ؛ و چون روح به مبدأ متصل است می توان گفت ، علم روح به بدن خود ، و همچنین باشیاء خارجی همان علم خداوند است ( ۱ ) و روح انسان بهره و پرتوی از ذات واجب الوجود است ، جزاینکه چون روح انسان وجودی است متعین و محدود ، البته آن چه از بدن خود و اشیاء خارج درك ميکند تمام نیست ، و علمی مجمل و مبهم است ، و به واسطه جنبه منفی و عدمی ، یعنی نقص وجود خود بساهست که به خطا می رود ، و آنچه درست درمی یابد بواسطه جنبه وجودی و مثبت است و چنان که پیش گفته ایم ، علمی که انسان به وجدان یا به تعقل حاصل می کند خطا ندارد ، و خطا فقط در معلوماتی راه مییابد که از راه حس دست میدهد ، آنهم بخصوص در وقتی که قوه متخیله بمیان می آید . مثلاً بواسطه تأثیری که از خارج به نفس میرسد چیزی را حس کرده ، حکم بوجود او و حاضر بودن او می کند ، و تا وقتی که تأثیر دیگری تأثیر اولی را محو نساخته ، آن چیز را بخیال حاضر می پندارد ، و حال آن که او غایب شده است ، و در واقع در این مورد نیز اشتباه بواسطه جهل و غفلت از غایب بودن آن شیئی است ، یعنی بواسطه جنبه عدمی است ، و بواسطه اینکه تعقل در امور نمی کند . و نیز از خطا ها که دست می دهد ، چنان که پیش اشاره کرده ایم این است ، که متخیله بواسطه عجز از اینکه صور اشیاء بسیار را بذهن بسیار ، صورت منتشر مبهمی از آن ها درست کرده ، کلیات را میسارد که فقط الفاظی هستند با معانی مجمل و تاریک ، و حقیقتی در بر ندارند ، و بسیاری از اشتباهات بواسطه اینست که الفاظ در معنی صحیح بکار برده نشده و مطلب بد ادا میشود . و بسیاری از اختلافات که میان مردم روی میدهد نزاع لفظی است .

---

( ۱ ) در این معنی مالبرانش با اسپینوزا موافق . ولیکن بیانش متفاوت است چنانکه در بیان فلسفه مالبرانش باز نموده ایم .



و همچنین از خطاها که بواسطه نا تمامی علم دست میدهد اینست که ، انسان اموری را می بیند و پی بعلمت آنها نمی برد پس حکم به اتفاق میکند یا گمان میبرد که ممکن بود واقع نشود ، یا قسم دیگر واقع شود ، و غافل است که هیچ امری جز ذات واجب الوجود بی علت نمیشود ، و علت که موجود شد ناچار معلول بوجود می آید ، و آن علت هم خود معلول علت دیگری است پس ، وقوع امور بر وفق جریان مرتب و حتمی است ، نه اتفاقی در کار است ، نه امکانی که عدم وقوعش فرض شود ، و هر چه واقع میشود بر حسب وجوب است و معلول از علت منفک نمیشود .

فرض علت غائی برای امور و همچنین نسبت دادن هوا های ،سانی به ذات باری ، و قیاس کردن ادراک و اراده و افعال او به ادراک و اراده و افعال بشری ، نیز از خطاهائی است که بواسطه قوه متخیله و عدم تعقل دست می دهد ، همچنین است فاعل مختار پنداشتن انسان و آزاد و مطلق دانستن اراده او ، که از جهت غفلت یا جهل است باینکه اراده بطور کلی وجود ندارد و لفظی است بی معنی ، آنچه حقیقت دارد اراده های جزئی است ، یعنی قصد هائی که شخص در موارد مختلف میکند ، و هر قصدی موجبی یعنی علتی دارد که اگر آن علت نبود آن قصد نمیشد ، و با وجود آن علت ، آن قصد حتماً پیش می آید ، و این علت خود معلول علت دیگری است ، و سلسله این علل ممتد است تا به ذات واجب برسد ، پس اراده ها همه منتهی به مشیت او میشود و اختیاری برای کسی نیست ، و اینکه مردم اراده را آزاد و خود را فاعل مختار می دانند از آنست که متوجه این معنی نیستند ، و از علل قصد های خود آگاهی ندارند ، و بعلاوه چون اراده خارج از اقتضای علم نیست ، و هر علم و تصویری متضمن نفی و اثباتی است ، چنانکه هر قصد و اراده ای نیز نفی یا اثباتی است پس ، علم و اراده يك چیز است .

اما علم دو قسم است تمام و نا تمام ، علم تمام آنست که معلوم را ذهن کاملاً درك کند ، یعنی هم خود او را دریابد ، هم علل او را .

بمبارت دیگر، علم تمام آنست که انسان برای ادراک آن محتاج به علم دیگر نباشد، و در آن علم مستقل و ازدیگری بی نیاز باشد. علم ناتمام آنست، که معلوم را ذهن کلاماً درنیابد، یعنی ادراک آن محتاج بعلم به چیزهای دیگر باشد، که علت یا شرط وجود او هستند و بنا براین در آن علم کلاماً مستقل و بی نیاز نیست.

انسان که موجودی محدود است. و قائم بذات نیست و روحش مقید به تن است، اکثر معلوماتش از راه حس و تخیل و توهم حاصل شده و در آنها علمش ناتمام است، و حتی علمش به نفس و بدن خود نیز تمام نیست، تا چه رسد بموجودات خارجی.

معلومات تام انسان که بسیار معدودند، همان مبانی عقل او می باشند، و در نزد همه مردم یکسان و مشترك و صحیح اند، و نفس بآنها اطمینان و یقین دارد بخلاف معلومات ناتمام که در نزد همه کس یکسان نیست، و بنابر این بصحت آنها نمیتوان مطمئن بود (۱). همچنین اعمال انسان که مظهر معلومات او میباشند دو قسمند، بعضی فقط باقتضای طبع او است و امر دیگری در آن مدخلیت ندارد، بمبارت دیگر طبع انسان علت تامه او است. بعضی تنها باقتضای طبع او نیست، و تأثیر دیگر از خارج نیز در وقوع او دخالت دارد.

(۱) اینجا علم ترجمه **Idée** است، و علم ناتمام که گفته شده با **Idée inadéquate** منطبق میشود، بوجه اول و دوم از علم که در فصل «سلوک در جستجوی حقیقت» (صفحه ۳۶) بیان کردیم و علم تمام **Idée adéquate** وجه سوم از علمی است که آنجا بیان شده، و از آن تمام تر وجه چهارم است. بکسانی که بزبان فرانسه آشنا هستند توجه میدهم که در این کتاب، ما علم را در موارد چند استعمال می کنیم که فرانسویان برای آن الفاظ مختلف می آورند، از قبیل

**Pensée . Idée , notion , conscience , science , art , connaissance**

و غیر آنها. البته برای هر کدام از این الفاظ و اصطلاحات خاص هم داریم که در موقع مقتضی بکار میبریم، ولیکن



امور قسم اول را که تنها از نفس انسان صادر میشود فعل (۱) گوئیم ، و امور قسم دوم را انفعال (۲) خوانیم ، اگرچه بصورت عمل باشد ، چرا که نفس انسان در آن عمل استقلال نداشته و علت تامه آن عمل نبوده است ، مثلاً کسی که بدیگری احسان می کند اگر تنها از آنجهت باشد که وظیفه خود را خیر کردن دانسته است ، به مقتضای طبع خود عمل کرده و در آن نفس با استقلال کار کرده است ، پس ، این فعل است ، اما اگر کسی بدیگری احسانی بکند از آنرو که از او خرسندی حاصل کرده است علت خرسندی خاطر اولاً اقل جزء علت تامه عمل بوده ، و بنابراین نفس در آن عمل مستقل نبوده و این انفعال است .

پس انفعالات نفس انسان تابع امور خارجی است ، و در اختیار او نیست ، و هرچه نفسانیات بیشتر باشد آزادی و اختیارش کمتر است .

در موجودات میل به بقا از طبع خود آنها است ، و علت فنا از خارج است ، و همه موجودات کوشش دارند که وجود خود را باقی و



اینکه لفظ علم را هر وقت برای یکی از آن الفاظ می آوریم يك جا بملاحظه اینست که دانشمندان ما لفظ علم را بآن معانی مختلف استعمال کرده اند ، و ذهنشان بآن معانی مأنوس است ، و مراد را از آن لفظ درمی یابند ، و يك جا بسبب آنست که سلیقه خود فرانسویان هم در استعمال آن الفاظ در مواقع مختلف تفاوت دارد ، و اصطلاحات صراحت تمام و خاص برای معانی مخصوص مشخص ندارد ، و این کیفیت منحصر به کلمه علم و الفاظ مذکور نیست ، و در بسیاری از موارد مجبوریم برای يك لفظ فرانسوی در موارد مختلف ، الفاظ مختلف بیاوریم ، یا بعکس برای چند لفظ فرانسه يك لفظ واحد بکار ببریم .

پردوام بسازند ، انسان نیز ازاین قاعده کلی بیرون نیست ، و این نیز ازمظاهر قدرت خداوند است .

اگرعلاقه بوجود تنها از سوی نفس باشد ، اراده (۱) است ، و اگر بدن هم دخیل باشد شهوت (۲) است ، و هرگاه باین شهوت علم داشته باشد خواهش است (۳) .

بنا بر این انسان هرچه را ملایم و مساعد بقای وجود و مایه نزدیک شدنش بکمال قوای خود بداند ، آن را خواهان است ، و از خلافت گریزان است ، و اینکه می گویند نیک را نفس خواهان است و از بدگریزان است ، درست نیست و بعکس است یعنی هرچه را نفس خواهان است نیک می انگارد ، و آنچه از آن گریزان است بد می بیند ، و نیک و بد اموری هستند نسبی و بقیاس به نفس انسان می باشند .

حالتی که به نفس رومیدهد اگر سبب نزدیکی او به کمال قوای خود باشد ، مایه شادی (۴) خاطر است ، و اگر سبب دور شدنش از کمال باشد ، مایه اندوه (۵) خاطر میشود ، و اگر شادی و اندوه به بدن نیز مربوط باشد ، لذت و خوشی (۶) والم و ناخوشی (۷) خواهد بود . پس : شادی و اندوه که بسته بامور خارج از نفسند انفعالات نفسند ، و خواهش و شادی و اندوه انفعالات اصلی نفس می باشند و همه نفسانیات انسان از آنها ناشی میشوند .

ازاین سه حالت اصلی نفسانی اسپینوزا بهمان روش هندسه اقلیدسی همه عواطف و نفسانیات انسان را استخراج کرده ، و تحقیقات دقیق لطیف درباره آنها نموده ، که اگر بخواهیم باز نمائیم سخن دراز خواهد شد ، و برآستی اسپینوزا در تشریح حالات نفسانی هنر نمائی کرده ، و این قسمت یکی از بهترین باب های کتاب او است (۸) مثلاً روشن نموده است که شادی هرگاه باتصور علت خارجی آن

---

Appetit (۲) Volonté (۱)

Joie (۴) Désir (۳)

Plaisir (۶) Tristesse (۵)

Douleur (۷) (۸) بخش سوم از کتاب علم اخلاق .

همراه باشد مهر و حب است ، و اگر اندوه با تصور علت خارجی آن همراه شود بغض و کین است ، و هرگاه شخص چیزی را هنگام شادی درك کند نسبت باومهربان است ، و چون هنگام اندوهناکی درك کند از او بیزار میشود ، و همچنین چیزی که شبیه به امر محبوب باشد محبوب است و چیزی که شبیه با امر مبغوض باشد ، مبغوض است ، و شادی اگر مقرون با تصور امر آینده باشد امید است ، و اگر مقرون به تصور امر گذشته باشد خشنودی است ، و اندوه اگر مقرون به تصور امر آینده باشد ، بیم یا ناامیدی است ، و اگر مقرون بتصور امر گذشته باشد افسردگی یا پشیمانی است . و شادی شخص محبوب و اندوه شخص مبغوض مایه شادی است و علتش نزد ما محبوب خواهد بود ، و برعکس اندوه شخص محبوب و شادی شخص مبغوض مایه اندوه ما است ، و علتش نزد ما مبغوض می گردد ، و از همین قفره چندین حالت از حالات نفسانی نمایان می شود مانند دلسوزی و رقت که اندوه بر اندوه محبوب است و غضب بر کسی که مایه آن اندوه شده است ، و بهمین نکته سنجیها میزان نفسانیات دیگر به دست می آید از قبیل : رحم و مروت و بیرحمی و قساوت و هم چشمی و رقابت و سرافرازی و سرشکستگی و بخل و رشك و حسد و کینه و سیاستداری و سربزرگی و فروتنی و کرامت و قوت نفس و بزرگواری و بسیاری دیگر ، و چگونگی آن ها و علت ها و موجبات شدت و ضعف آن نفسانیات و نتایجی که از آنها بروز می کند ، و اعمالی که به سبب امور مزبور از انسان سر می زنند و این جمله معلوم می دارد که انسان در میان عواطف و حالات نفسانی که اکثر آنها معلول حوادث روزگارند ، مانند پر کاهی است که گرفتار طوفان امواج دریا باشد ، و بی اختیار به این سو و آن سو کشیده می شود و پرتاب می گردد ، و هیچگاه نمی داند چه درپیش دارد و چه بر سرش خواهد آمد ، و کمتر عملی از اعمال انسان است که بتوان فعل ارادی حقیقی خود اودانست ، و او را از جهت نیکی و بدی سزاوار سیاستداری و ستایش یا سرزنش و نکوهش پنداشت .

## ه - بندگی و آزادی انسان (۱)

معلوم شد انسان دستخوش هواهای نفسانی است ، و هواهای نفسانی مایهٔ اختلاف و نفاق و دشمنی مردم با یکدیگر است ، جز اینکه چون افراد انسان در مقابل قوای طبیعت ضعیف و عاجزند و به تنهایی از عهدهٔ حوادث روزگار بر نمی آیند ، ناچار به تعاون یکدیگر راضی شده مجتمع می شوند ، و برای اینکه بتوانند زندگانی اجتماعی داشته باشند ، یک اندازه از احوال یکدیگر لایعت کرده از هواهای نفسانی خود جلوگیری می کنند ، و سر طبیعی آنانست که از هواهای نفسانی آن که قویتر است طبعاً بر هوای نفسانی ضعیف تر چیره میشود ، و آن را از میان می برد . به عبارت دیگر ، شری بشری دفع می شود . آداب و رسوم و قوانین که میان مردم استقرار می یابد ، و موجب آسایش و امنیت اجتماعی می گردد ، از اینجا ناشی است ، هر چه را با مصالح هیئت اجتماعی سازگار می یابند نیکومی خوانند و عمل به آن را فضیلت می نامند و هر چه را مخالف مصلحت می بینند بد می خوانند و عملش را از رذائل می شمارند ، اما این فضیلت و رذالت نظر به حوائج اجتماعی است و در نفس الامر حقیقت ندارد ، چون منشأ آن همان نفسانیت است ، چنان که می بینیم یک صفت در یک موقع پسندیده است ، و در موقع دیگر ناپسند است مثلاً عداوت و ورزیدن را از صفات بد می شمارند ، ولیکن اگر نسبت به اشرار ابراز شود می پسندند ، و حال آن که اگر اعتبارات را در نظر نگیریم ، و نفس الامر را ملاحظه کنیم ، درمی یابیم که عداوت از نفسانیاتی است که منشأش اندوه است ، و پیش از این باز نمودیم که اندوه مایهٔ دوری نفس از کمال است ، پس ،

---

(۱) این فصل خلاصه ایست از بخش چهارم و پنجم کتاب علم اخلاق ، و کتاب مزبور به آن خاتمه می یابد و این قسمت هم مانند همهٔ اجزاء آن کتاب به شیوهٔ قضایای هندسهٔ اقلیدسی نوشته شده و ما برای اینکه فهم مطلب دشوار نشود ، به صورت دیگر در آورده ایم .

عداوت ممکن نیست نیکو باشد ، و صفات دیگر هم از قبیل ترحم و پشیمانی و فروتنی و شرم و حیا همین حال را دارد ، و بنا بر تحقیقاتی که پیش از این کرده ایم کمال در اینست که ، مطلقاً از اندوه و هر چه از آن ناشی می شود دوری بجویند . از این گذشته اگر انسان از راه وصول به کمال دور نمی شد و گرفتار انفعالات نمی گردید ، به بدی بر نمی خورد ، خاصه اینکه بدی امری است عذمی و جنبه منفی دارد ، و چون بدی ادراک نشود نیکی هم که ضد او است ادراک نخواهد شد ، پس باز می رسیم به اینکه ، نیکی و بدی امور اعتباری هستند و حقیقت ندارند . کسانی هم که از ترس دوزخ یا امید بهشت ، و این قبیل ملاحظات خود را مقید به احوالی می کنند و کف نفس و زهد و ورع و عبادت پیش می گیرند ، یا تحمل ریاضت می نمایند و به قول معروف از دنیا می گذرند فضیلتشان تقریباً مانند امانت و درستکاری کسانی است که از ترس مجازات قانونی یا برای حفظ آبرو از نادروستی دوری می جویند ، گذشته از اینکه ریاضت و گوشه گیری و تحمل درد و رنج و حرمان چون با اندوه تناسب دارند ممکن نیست نیکو باشند .

البته به این وسایل اصلاح مفاسد کردن ، باز از پیروی هواهای نفسانی بهتر است ، و برای عامه مردم و زندگانی اجتماعی غیر از این چاره نیست ، اما از نظر فلسفی و برای کسی که دنبال حقیقت می رود قانع کننده نتواند بود که فساد به فساد دفع شود ، چون این احوال خود ناشی از نفسانیات است و صاحبان آن اعمال هم مانند کسان دیگری که گرفتار انفعالاتند عاجز و بی اختیارند ، حاصل اینکه ، مردم عموماً در حال بندگی و اسیری زندگی می کنند ، و کمتر کسی است که بتواند او را آزاد گفت .

اکنون شاید بگویند ، چون برای نیکی و بدی حقیقتی در نفس امر قائل نشدیم ، و انسان را بنده و اسیر دانستیم ، و از او نفی اختیار کردیم ، و وقوع قضایا را حتمی و ظهور معلول را از علت واجب شمردیم ، دیگر جا ندارد کسی را مسئول بدانیم ، و از او توقمی بکنیم و کیفر و پاداشی برای اعمال قائل باشیم . و اسپینوزا که عقایدش چنین است

به چه مناسبت کتاب فلسفه خود را علم اخلاق نامیده است ؟  
 جواب این سؤال اینست که، پاداش و کیفر داشتن اعمال مستلزم  
 آزادی و اختیار نیست و هر تخرمی گشته شود خواه از روی اختیار  
 باشد خواه نباشد می‌روید . چنان که سگی که هار می‌شود تقصیری  
 ندارد ، اما بی تقصیری او مانع از این نیست که او را بکشند . از این  
 گذشته اسپینوزا یکسره منکر نیکی و بدی نیست . و برای انسان  
 نوعی از اختیار هم قائل است . ولیکن در این باب نظر و بیان مخصوص  
 دارد و گر نه چنانکه پیش ازین اشاره کرده‌ایم وارد شدن او به فلسفه  
 همانا برای یافتن راه سعادت بود، و گفتیم که او در سلوک در جستجوی  
 حقیقت سرانجام چیزی را که قابل دل بستگی یافت و مایه خوشی بی-  
 شایبه دانست، کوشش در رسیدن به مرتبه کمال بود و نتیجه تحقیقاتش  
 بادلایل و برهان این شد که اصل در عالم فعالیت است، و همه موجودات  
 همواره در کوششند بر اینکه وجود خود را باقی بدارند و انسان هم از  
 این قاعده مستثنی نیست، و این امر فطری موجودات است و حق است.  
 پس هر چه قوه انسان را بر فعالیت افزون کند ، که مطلوب یعنی بقای  
 وجود خویش را در یابد ، مایه نزدیک شدن به کمال و موجب شادی  
 است، و طبع انسان آن را خواهان است ، پس نیکو است و هر چه فعالیت  
 را بکاهد روبرو نقص می‌برد و مایه اندوه است ، و طبع از آن گریزان  
 است پس بد است .

پس ملاک خوبی و بدی سود و زیان است ، اما سود و زیان شخصی  
 و به این معنی که سودمند آن است که قوه فعالیت انسان را بیفزاید و  
 عکس آن زیان می‌رساند ، و چون سود و زیان و نیک و بد را به این  
 معنی گرفتیم ؛ تکلیف انسان چنین تشخیص می‌شود که سود خود را  
 بخواهد ، و از زیان بگریزد ، که به این وسیله مایه بقای خویش را  
 افزون سازد .

ممکن است ایراد شود که این دستور مخالف همه دستورهایی  
 اخلاقی ، و صرف خودپرستی است . اسپینوزا در جواب می‌گوید :



مردم جز خودپرستی تکلیفی ندارند ، به شرط آنکه خودپرستی آنها از روی مبانی عقلی باشد ، و اگر چنین شد به شرحی که بیان خواهیم کرد خودپرستی ایشان عین نوع پرستی و خداپرستی خواهد بود .

چنان که گفته شد از خود گذشتن و زندگانی خویش را باطل کردن ، و ترك دنیا گفتن فضیلت نیست ، فضیلت عمل کردن به مقتضای طبع و پافشاری در ابقای وجود خویش است ، و چون اندوه منافسی این منظور و شادی مساعد آنست ، باید همیشه شادمان بود (۱) از تمتعات نباید خود را محروم کرد ، در حد اعتدال باید خورد و نوشید ، بوی خوش باید بوئید زیبایی و صفا باید دید ، آهنگهای موزون باید شنید ، تفریح باید کرد ، حتی از زینت و آرایش هم نباید پرهیز داشت ، و اگر در این امور افراط نکنند و تاحدی معمول دارند که از توانائی وجود انسان نگاهد ؛ بلکه بيفزاید . رسیدن به کمال راییاری می کند . مخصوصاً اگر در لذایذی که در بدن موضع خاص دارد اصرار نورزند (۲) و بیشتر به تمتعاتی بگرایند که کلیه طبع را خوش میکند و فرح و انبساط می آورد .

اما این قسمت يك جزء از دستور زندگانی است ، و اگر به این اندازه محدود شود زندگانی تمام نیست . توضیح آن که پیش از این گفتیم ، عمل انسان دو قسم است ، اگر عوامل خارجی آن را برانگیزد ، از تأثیر علم ناتمام است ، و محدود و مقید است ، یعنی جنبه منفی و عدمی دارد و انفعال است ، و اگر بر حسب طبع خود انسان باشد و از علم تمام برآید ، غیر مقید و مثبت است و فعل است ، پس قسم اول از اختیار او بیرون است ، و نفس از آن جهت بنده و زبون است ، ولیکن اعمال قسم دوم به اختیار خود انسان است . اعمال قسم اول تابع

---

(۱) این قسمت فلسفه ابيقور را به یاد می آورد .

(۲) زیرا که چون يك موضع بدن التذاذ شدید یافد ، اعتدال ،

احوال از کلیه بدن سلب می شود .

موجودات دیگر و کلبه عالم طبیعت و مقید به مقتضیات تن است ، یعنی مادی و جسمانی است . اعمال قسم دوم از نفس به استقلال سر می‌زند و تابع امور جسمانی نیست ، یا تبعیتش کم است ، پس روحانی و عقلانی است . در اعمال قسم اول نفس گرفتار قوه متخیله و توهم است ، در اعمال قسم دوم عقل از تخیل و توهم فارغ و آزاد است . نتیجه اینکه ، انسان در اعمالی که صرف از عقل و دانش برمی‌آید متوجه کمال است ، و آزاد و مختار و در واقع آن چه در انسان آزاد و مختار است عقل است و پس ( ۱ ) و هر چه عقل و دانش را مختل سازد ، مایه اسیری و بندگی است و کدام شادی برای نفس انسان بهتر و بالاتر از درك حقایق است ؟ پس دانش عقلانی بهترین سرچشمه شادمانی و تکمیل‌کننده زندگانی است ، لذتی است که اندوه ندارد ، زیرا که اندوه انفعالی است ، و دانش فعل است و انفعال از تأثیر امور خارجی است ، و فعل تماماً متعلق به نفس انسان و مستقل از هر چه غیر از آنست .

پس يك جا نيك و بد را شناختیم ، و سود و زیان را تشخیص دادیم ، و يك جا آزادی و اختیار حقیقی را دریافتیم ، و معلوم کردیم که این هردو امر سعادت و کمال انسان در اوست يك سرچشمه دارد و آن عقل و دانائی است که مایه توانائی است . پس : فضیلت همان عقل و دانش است و فهم درست ( ۲ ) و عقل و فهم درست همدست نمیدهد مگر به معرفت خداوند که هر چه هست در او است و علم منحصر به معرفت ذات واجب الوجود است .

اینکه گفته می‌شود عقل و دانش مایه آزادی است ، و انسان را به کمال و سعادت می‌رساند نباید به این معنی گرفت که کارهای عاقل

( ۱ ) در اینجا عقل ترجمه **Raison** است ، یعنی آن قوه که شخص

را قادر بر استدلال و استنتاج میکند و تشخیص درست و نادرست می‌دهد .

( ۲ ) این قسمت نظر سقراط و افلاطون را درباره فضیلت و

اخلاق به یاد می‌آورد .

دانشمند بالضروره با کارهای دیگران نوعاً تفاوت دارد ، بلکه مقصود اینست که دیگران هر چه می کنند در اثر انفعال و بی اختیاری است ، و بنا براین یا بیموقع و بیجا می کنند یا بد می کنند، ولی دانشمند که مغلوب انفعالات نیست و اختیار خود را دارد به جا و به موقع می کند و خوب می کند ، مثلاً جاهل و عاقل هر دو اتفاق می افتد که به کسی کیفر یا پاداش دهند ، اما جاهل از روی غضب و عداوت یا طرفداری و محبت بیجا ، و عاقل بنا بر مصلحت و بجا می کند. عاقل همیشه از دو کار آن را که سودش بیشتر و زیانش کمتر است اختیار می کند ، جاهل غالباً به افراط و تفریط می رود. عاقل از گذشته عبرت می گیرد و نسبت به آینده مآل اندیشی می کند ، جاهل فقط زمان حال را در نظر می گیرد و عاقبت امور را نمی اندیشد .

از این گذشته دانشمند به نکاتی بر می خورد که او را به عفو و اغماض و مهربانی و یگانگی و اتفاق می کشاند ، و نادان غالباً از آن غافل است. مثلاً دانشمند می داند که هر چیزی علتی دارد و چون علت موجود شد ، معلول حتماً موجود می شود . بنابراین نه تعجب و تحیر ببقاعده به او دست می دهد ، نه خشم و کین بیجا می راند ، اما جاهل به این نکات پی نمی برد ، و حب و بغض ببنمورد پیدا می کند ، و این معنی را به تمثیلی روشن می سازیم ، کودکان همه درسخن گفتن و راه رفتن و تعقل کردن عاجزند ، پس چرا چون این عجز را در سالخوردهگان مشاهده کنیم متأسف می شویم ، اما بر خردسالان تأسف نمی خوریم؛ از آنست که در خردسالان می دانیم که باید چنین باشد ، اما در سالخوردهگان چنین نمی پنداریم .

خردمند چون میداند که کینه ورزی و دشمنی از فروع اندوه است ، و وجود انسان را می کاهد پس عداوت نمی ورزد ، دشمن را بمهربانی مغلوب می کند و او مغلوب میشود و از مغلوبی خود شاد است ؛ زیرا دل را که بشمشیر مسخر نمی توان کرد بمحبت و کرامت میتوان فریفت . خردمند بد نمی کند سهل است ، اصلاً متوجه بدی

نیست، اگر چه برای مبارزه آن باشد. خردمند میخواهد همه خردمند باشند، چون خرد نعمتی است مشترك و دارا بودن یکی سبب محرومی دیگری از آن نمیشود و عقل و دانی مایه اتفاق و اتحاد است، بخلاف نفسانیت که موجب اختلاف و نفاق است، و دانشمندان می دانند که اتفاقشان مایه قدرتشان است و در می یابند که بهترین یار و یاور برای هر دانشمند وجود دانشمند دیگر است، و هر چه دانشمندتر باشند برای یکدیگر سودمندتر خواهند بود، پس خیر یکدیگر را می خواهند و بهمین بیان میتوان معلوم کرد که دانش و خردمندی مایه همه فضایل است، و مردم به آن واسطه توانا میشوند و همه مقتضیات طبیعت خود و طبع عالم را در می یابند و از آن پیروی می کنند پس اعمالشان بجای اینکه انفعالی باشد فعلی خواهد بود، و باین طریق هیئت اجتماعیه که مشتمل بر بندگان بود جمعیت آزادگان خواهند شد، و اینهمه نتایج نوع پرستانه از همان تحقیق بر آمد که خودپرستی می نمود، و نیز چون حقایق عقلی در همه مردم یکسان است، همه یکنوع شادی خواهند داشت، و پرستنده يك خدا خواهند بود. بخلاف گرفتاران انفعالات که هر يك هومی می یزند و هوائی می پرستند.



اکنون یادآوری می کنیم که در رساله بهبودی عقل، اسپینوزا علم انسانی را بچهار وجه تقسیم کرد. در کتاب علم اخلاق وجه اول و دوم را یکی کرده آن را معرفت ابتدائی می نامد، و وجه سوم را که علم تعقلی است، در اینجا درجه دوم معرفت می خواند، و عقل و دانشی که تاکنون موضوع گفتگوی ما بود همان است. در پایان کتاب علم اخلاق گفتگو از درجه سوم معرفت پیش می آورد که در رساله بهبودی عقل وجه چهارم نامیده بود، یعنی وجدان و شهود که در واقع علم حضوری است و بالاترین مرتبه معرفت است، بلکه معرفت حقیقی همان است که از آن راه حقایق مستعجماً بر ذهن مکشوف گردد، و محتاج بواسطه نباشد، و علم به ذات واجب الوجود باین

قسم از معرفت دست میدهد که هر چه را ادراک می کند در او درک می کند و در هر چیز او را می یابد ، ووصول باین مرتبه به ورزیدن قوه تعقل و تفکر ، یعنی معرفت درجه دوم است که هرچه آن قوه را بیشتر اعمال کنند ، ملکه کشف و شهود را سخ تر میشود ، و چون قوه عقلی درست ورزیده شود ، درهرچه تأمل کنند آن را واجب میابند ، و جاوید بودنش را ضروری می بینند ، و مظهر ذات حق مشاهده می کنند ، و چون شخص به این معنی متوجه و همواره متذکر ذات واجب الوجود باشد ، شادی اودائمی است ، تعلق خاطرش به او است و به قول معروف عاشق حق است ، یعنی خدا را دوست میدارد و درمی یابد که خود از خدا دور نیست ، بلکه در خداست ، یا خدا در او است و او یکی از تجلیات ذات است .

عشق به ذات حق عشق عقلانی است نه نفسانی ، و هیچ انفعالی براو چیره نمی شود و در این عشق به خلاف عشق نفسانی بخل و رشک راه ندارد ، یعنی عاشق حق همه را عاشق حق می خواهد ، و چون همه کس را مظهر حق می داند همه را دوست میدارد . عشق به ذات حق نتیجه عشقی است که ذات حق به خود دارد ، و نیز از همین رو است که می گوئیم خداوند مردم را دوست می دارد . در واقع عشق حق به حق ، و عشق حق به خلق ، و عشق خلق به حق ، همه يك عشق است .

هرچه معرفت انسان به نفس خود و عوارض و حالات او بیشتر و روشن تر و به علم تمام نزدیکتر باشد ، عشقش به ذات حق بیشتر خواهد بود ، و اگر نظر تأمل درکار باشد دانسته میشود که هر علمی متضمن اثبات وجود واجب ، و هرخواهی متضمن عشق او است . حتی هواهای نفسانی هم متضمن عشق حق است ، جز اینکه از راه راست منحرف شده ، و بت را به جای خدا گرفته و می پرستد ، از آن رو که نفسانیت ناشی از علم ناتمام است .

نجات و سعادت و آزادی و شرف انسان ، همان عشق به ذات حق است ، و این عشق جاوید و باقی است به خلاف هواهای نفسانی

که بسته به تن است و به فزای او فانی می‌شود . (۱)  
 بقای نفس را اسپینوزا به این وجه بیان می‌کند، که چون روح  
 صورت شخص است ( به معنایی که در صفحه ۵۰ توضیح کرده‌ایم ) و  
 صور موجودات همه در علم خدا هستند ، و علم خدا جاویدانی است ،  
 پس نفوس در علم خدا جاویدند ، و نیز به واسطه اینکه روح حقیقت  
 شخص است و حقیقت فانی نیست .

ولیکن چنین نیست که هرچه متعلق به نفس باشد باقی است  
 تخیلات و توهّمات و انفعالات که در واقع معلول جسمانیات می‌باشند  
 فانیند و آنچه باقی است قوای تعقلی او است . هر چه شخص قدرتش  
 را بر اعمال گوناگون افزون سازد . و قوه فعل خود را بسط دهد ،  
 و تفکر و تعقل را ورزش داده بر معلومات درجه سوم خود بیفزاید ،  
 روح خویش را کاملتر و بزرگتر می‌کند ، و از گرفتاری خود به  
 انفعالات می‌کاهد ، و از جنبه فانی بیشترهائی یافته جنبه باقی را  
 وسعت می‌دهد ، و اتصالش به مبدأ بیشتر می‌شود ، و از این رو است که  
 عشق عقلانی به ذات حق مایه زندگانی جاودانی است . قوت دادن  
 تعقل و تفکر ، خواهشها و عوارض نفسانی را از اشیاء خارجی که  
 علل حقیقی نیستند، به علت حقیقی که ذات باری است منتقل می‌سازد،  
 و قدرتش بر بقا افزون می‌شود ، و ضمناً کرامتش قوت می‌گیرد ، و به  
 یاری ابناء نوع و استوار ساختن رشته مودت راغب‌تر می‌گردد .  
 خلاصه اینکه اشتغالی که به راستی شایسته انسان است حکمت است ،

(۱) هرچند اسپینوزا از شاعری بسیار دور بوده و بیاناتش همه  
 استدلالی و برهانی بلکه هندسی و در نهایت خشکی است ، در اینجا  
 این شعر خواجه حافظ بی‌اختیار به یاد می‌آید و از ذکر آن نمی‌توان  
 خودداری کرد که می‌فرماید :

عرضه کردم دو جهان بر دل کار افتاده

بجز از عشق تو باقی همه فانی دانست

وزندگانى ساداتمندانۀ زندگانى حکيمانۀ است .

برای این مقصود لازم نیست تن را خوار بشمارند ، و مهمل بگذارند بلکه تندرستى و قوت بدن به این مقصود یارى مى کند ، وليکن به تفکر باید زندگانى عقلانى والهى را وسعت داد و چون چنین شد نفسانيات به خودى خود مغلوب مى گردند و سعادت دست مى دهد .

عوام که به این نکات برنخورده اند ، آزادى و قدرت را در این مى پندارند که بتوانند هواى نفس خود را پیروى کنند ، و رعایت فضائل اخلاقى را قيد و بند مى دانند ، و اگر به آن مقيد شوند از جهت بیم و امید دنیوى یا اخروى است ، و منتظرند که به واسطۀ این کف نفس مزد یا پاداش دریافت کنند و غافلند از اینکه فضیلت خود مزد است ، و خود سعادت است ، خواه زندگى اخروى باشد خواه نباشد ، و همان پیروى هواى نفس است که مایۀ اسیرى و بندگى است ، و راه نجات اینست که ، بندگى را پستى بدانیم ، و پشت بر آن کرده روبه حقیقت نمائیم و شاد باشیم . البته رسیدن به این مقام آسان نیست ، وليکن هیچ دولتى نیست که بى خون دل به کنار آید و عروج بر فلک سرورى به دشوارى است .



چنان که پیش از این گفته ایم ، زندگانى اسپینوزا سراسر بر این عقاید منطبق بوده و مى توان او را از اولیا بشمار آورد ، تعلیماتش هم در افکار تأثیرات مذهبی بیشتر داشته است تا تأثیر فلسفى ، به علاوه اسپینوزا نخستین کسى است که در کتب مقدس نظر علمى کرده ، و تفسیر عقلی و حکیمانۀ نموده است ، و در سیاسات نیز نظریات بلند آورده که از گنجایش این کتاب بیرون است ، در الهیات و اخلاقیات هم با آن که سخن دراز شد تحقیقات او را بسیار فشرديم . و مخصوصاً از دلایل و براهین که ایراد کرده و به صورت هندسۀ اقلیدسى در آورده است صرف نظر کردیم ، کسانی که از این مختصر شوق تعمق در آن افکار دریابند ، به نوشته های خود آن فیلسوف مراجعه خواهند نمود ، و

کتاب موسوم به علم اخلاق را با اختصاص مورد تأمل قرار خواهند داد . کتاب بهبودی عقل هم با آن که ناتمام است قابل توجه است ، بعضی از مراسلات اسپینوزا هم خواندنی است .

عقاید اسپینوزا پس از خود تقریباً تا صدوپنجاه سال چندان محل توجه نشده است و هر کس هم از محققان و مخصوصاً ارباب دیانات توجه کرده اند آن را مورد مخالفت شدید قرار داده اند ، ولیکن در صد سال گذشته بیشتر محل اعتنا واقع شده ، و در بعضی از اهل علم تأثیر عمیق بخشیده است ، البته فلسفه او را هم مانند همه فلسفه های دیگر بی عیب و نقص نمی توان گفت ، و حکمای متأخر بر او نکته سنجی های متین نیز کرده اند و از بعضی جهات آن را مکمل ساخته اند ، چنان که خواهیم دید . اما هنوز هم بعضی از اهل تحقیق عقیده وحدت وجودی او را نمی پسندند ، مخصوصاً از اینکه انسان را فاعل مختار نشمرده است بر او اعتراض دارند .



# فصل سوم

## لایبنیتس

### بخش اول

#### شرح زندگانی او

«گتفرید ویلهلم لایبنیتس» (۱) آلمانی یکی از بزرگترین حکمای اروپا و از اعجوبه های روزگار است. در سال ۱۶۴۶ میلادی در شهر «لایپسیک» (۲) از شهرهای آلمان متولد شد، پدرش معلم و مشاور حقوق بود و شش سال پس از ولادت او درگذشت. لایبنیتس از کودکی شوق مفرط به خواندن داشت، و هرچه کتاب در کتابخانه پدرش بود، یا از جای دیگر بدستش آمد خواند، و تبحری به کمال یافت و از همه علوم و فنون بهره برد، اما تحصیل رسمی مدرسه اش حقوق و فلسفه بود، در بیست سالگی در حقوق به درجه دکتري رسید و داخل در زندگانی شد به خلاف بسیاری از دانشمندان گوشه نشینی و کناره جوئی از کارهای دنیا را خوش نداشت، و جاه و مال را نیز خواهان بود. با امرا و بزرگان مربوط شد و به توسط آنها در کارهای دولتی و سیاسی دخالت یافت. بر حسب وظیفه میهن دوستی برای ممالک آلمان صلاح اندیشی می کرد و بنا بر غیرت دینی عیسوی، خیر همه اروپائیان را می خواست کشورهای دیگر را نیز آرزومند بود که به خیر و فلاح یعنی به عقیده او به کیش مسیحی و بهره مند شدن، از تمدن اروپائی نایل شوند. یکی از افکار بلند او رفع اختلاف از کاتولیکها و پروتستانها بود، و در این باب کوششها کرد ولی به جائی نرسید، چون آن زمان لوئی چهاردهم (۳) پادشاه فرانسه

---

Gottfried Wilhelm Leibniz (۱)

Louis XIV (۲) Leipzig (۲)

فرانسه با آلمانها سر به سر می گذاشت ، لایبنیتس برای رفع این شر به امرای آلمان القاء فکر کرد که توجه آن پادشاه را بجنبه بادولت عثمانی یعنی به عقیده او به دفع شر کفار معطوف کنند ، آنها هم این رأی را پسندیدند و خود او را به پاریس فرستادند که آنجا برای این مقصود کار کند . چهار سال در فرانسه بسر برد . آن مقصود را حاصل نکرد اما با فضلی فرانسه مرتبط و از ایشان بهره مند گردید . مخصوصاً علم خود را در ریاضیات تکمیل کرد ، و اختراعات نمود که از همه مهمتر حساب فاضله و جامعه (۱) و محاسبه بی نهایت خرد است (۲) و آن مهمترین تکمیلی است که پس از دوره یونانیان قدیم در ریاضیات به عمل آمده و قدرت اهل علم را بر حساب فوق العاده افزون ساخته ، و مخصوصاً در علم طبیعی به تحقیقاتی موفق نموده که بدون آن وسیله میسر شدنی نبود . اگر چه زمینه این اختراع به واسطه کارهای امثال دکارت و پاسکال و بعضی دیگر تهیه شده بود ، ولیکن در رسیدن به نتیجه افتخار نصیب لایبنیتس گردید ، جزاینکه «نیوتن» (۳) انگلیسی که پس از این به کارهای او اشاره خواهیم کرد در این افتخار شریک ، بلکه به زمان بر لایبنیتس مقدم است ، زیرا او چند سال پیش از لایبنیتس همین محاسبه را یافته و به این اختراع موفق شده بود . چون اختراع لایبنیتس بر دانشمندان مکشوف شد ، این گفتگو به میان آمد که شاید او از نیوتن گرفته باشد ، و در این باب تحقیقات به عمل آمد ، و معلوم شد دانشمند آلمانی از کار حکیم انگلیسی آگاه نبوده است ، به علاوه شیوه لایبنیتس در این محاسبه با شیوه نیوتن یکسان نیست ، و از او ساده تر و کاملتر است ، و در هر حال آن دو دانشمند هر دو یکسان از این افتخار بهره دارند .

لایبنیتس در زمان اقامت در فرانسه به انگلیس هم رفته ، و با دانشمندان آن سرزمین نیز ارتباط یافته است . هنگام بازگشت به آلمان در هالاند با اسپینوز هم ملاقات کرد ، و درسی سالکی بر حسب

---

Calculs différentiel et infegral (۱)

Newton (۳) Calcul infinitésimal (۲)

دعوت امیر «هانور» (۱) به کتابداری کتابخانه آن شهر برقرار شد و آنجا اقامت گزید و جز چند مسافرت که در داخله آلمان و اطیش و ایتالیا برای بعضی تحقیقات کرد، تا پایان عمر از هانور هجرت ننمود و همواره به تحقیقات علمی و کارهای کشوری و تألیف و تصنیف و نوشت و خواند با بزرگان و فضلا مشغول بود. چون آن زمان در آلمان دولت مقتدری وجود نداشت. برای منظورهای اساسی خود راجع به ترقی کشورهای مسیحی و داخل کردن کشورهای غیر مسیحی، در عالم تمدن و تربیت با پادشاه فرانسه و امپراطور اطیش و شارل دوازدهم پادشاه «سوئد» (۲) و «پتر کبیر» امپراطور روس مکاتبه یا ملاقات کرد، و رأیها و نظرهای بلند به ایشان اظهار نمود. از جمله افکار او یکی کردن قوانین و نظامات نقاط مختلف آلمان بود، و اهتمام داشت که تربیت و فرهنگ ممالك آلمان را یکسان سازد، یکی از آثار وجود او انجمن علمی برلن است که تأسیس آن را به پادشاه پروس توصیه کرد، و خود او به ریاستش برگزیده شد، و آن انجمن هم اکنون برقرار و در کمال اعتبار است، و به اهتمام فردریک دوم پادشاه معروف پروس (۳) اهمیت تمام یافته، و آکادمی علوم نامیده شده است، و پیش از تأسیس این انجمن در آکادمی پاریس و انجمن علمی لندن عضویت یافته بود.

لایبنتیس با همه بلندی مقام در علم و فضل و حکمت و سیاست و میهن دوستی و نوع پرستی، در پایان عمر چون بزرگانی که با او دوستی داشتند و قدرش را می دانستند، در گذشته بودند در هفتاد سالگی مانند بیکسان از دنیا رفت. (۱۷۱۶) و او نیز همچون دکارت و اسپینوزا تأهل اختیار نکرده، و خانواده تشکیل نداده بود. تصنیفها و نوشته های لایبنتیس فراوان، و در موضوع های بسیار متنوع نوشته شده است. از تاریخ و شعر و ادب و علم و زبان گرفته، تا حقوق و فقه و اصول دین و ریاضیات و علوم و فلسفه و غیر آنها، اما اکثر آن

---

(۱) Hanovre از شهرستانهای آلمان.

Charles XII de suède (۲)

Frédéric II de prusse (۳)

نوشته‌ها به صورت مقاله و رساله‌های مختصر است، و فلسفه و تحقیقات علمی خود را کامل و مشروح تدوین نکرده است، در حکمت چندین رساله نگاشته که همه تقریباً شامل اصول عقاید او و مطالب معینی است که به تعبیرات مختلف درآورده است. برای درک فلسفه و عقاید علمی او به همه آن رساله‌ها و نیز به مراسلاتی که به اشخاص نوشته است باید مراجعه نمود، اما شماره آنها چندین هزار است. از رساله‌های تصنیفی او آنچه بیشتر معروف است، یکی کتابی است که «منادولوژی» (۱) یعنی معرفت جوهر فرد خوانده می‌شود، و خلاصه‌ایست از اصول فلسفه او. دیگر کتابی است موسوم به «تحقیقات تازه درباره فهم و عقل انسانی» (۲) و دیگر کتابی است موسوم به «تحقیقات در عدل خداوند» (۳) خلاصه مندرجات این نوشته‌ها را در ضمن بیان فلسفه لایبنیتس معلوم خواهیم کرد، اکثر آنها در سالهای آخر عمر آن فیلسوف نوشته شده است، و از نگارشهای او آنچه تاریخی و مربوط به امور کشوری است به زبان آلمانی است و آنچه علمی و فلسفی است به زبان لاتین و بعضی از آنها به زبان فرانسه است، که از جمله همین سه کتابی است که نام برده ایم، و در فلسفه مهمترین آثار او می‌باشد.

## بخش دوم

### مقام علمی لایبنیتس و احوال روحی او

لایبنیتس یکی از متبحرترین دانشمندان، و به راستی جامع‌فضایل بوده است، و از این جهت او را نظیر ارسطو دانسته‌اند. گذشته از اینکه مرد سیاسی و در امور کشوری و دنیوی صاحب نظر، و دارای افکار

Monadologie (۱)

Nouveaux Essais sur L'entendement humain (۲)

Théodicée (۳) این لفظ که اختراع لایبنیتس است، امروز

به معنی مطلق حکمت الهی و خداشناسی نیز به کار می‌رود.

بلند بوده ، و در کار بردن آنها هم کوشش داشته است ، درهمه فنون علم وارد شده و صاحب رأی گردیده ، و در آنها قوه تصرف نشان داده است . يك جاشاعر واديب و زبان دان و مورخ ، و يك جافقيه والهي و منطقي و رياضي و طبيعي و فيلسوف بوده است . و در هر علم و فني وارد شده ، نظر فلسفي به كار برده ، و در تحقيقات اصول و اساس مخصوص در نظر گرفته است ، و نيز ذوق سليم و مزاج معتدل و طبع منصف داشته است . از گفته هر كس آنچه محل استفاده بود مي گرفت ، و تمصب و طرفداري يا عناد و لجاج به خرج نمي داد . از خصايص او اينكه ميكوشيد تا اقوال را جمع و با يكديگر سازگار كند . همچنانكه در دين ميخواست كاتوليک و پروتستان را با هم سازش دهد ، در حكمت هم ميخواست ارسطو و متقدمين را با دكارت و متأخرين سازگار نمايد . از سخنهاي بزرگ او اينست كه ، « حكما در حقايق آنچه اثبات کرده اند درست است ، و در آنچه نفی کرده اند به خطا رفته اند » و درستي اين گفته از آنست كه حقيقت به اندازه اي بسط دارد كه هر چه براي آن اثبات كنند در او مي گنجد . نسبت به ارسطو تصديق كرد كه متأخرين زياده روي کرده اند ، و هنوز از تعليمات او استفاده بسيار مي توان كرد . در فلسفه خود او رعايت همين شيوه پديد دار است ، در عين اينكه از روش دكارت پيروي ميكند منطق ارسطو و عقايد فلسفي او و دانشمندان ديگر را نيز از نظر دور نمي دارد ، ولي در هر حال در هيچ امر مقلد صرف نيست ، صاحب رأی مستقل و مبتكر و مخترع است . يكي از نخستين فكريهاى او اختراع منطق رياضي است ( ١ ) مبني بر اينكه فكر انسان را مانند اعداد و مقادير به مبادي بسيط تجزيه كنند ، چنانكه كلمات را به اصوات و حروف تجزيه مي توان كرد ، و انواع و اقسام آن مبادي را تشخيص دهند ، و قواعد تركيب آنها را به دست آورند و صورها و تصديقهائى بسيط را مانند مقادير قرار داده ، براي آنها علامتهايى مانند آنچه در جبر و مقابله به كار است اختيار نمايند و تعقل و تفكر و استدلال را نظير عمليات جبر و مقابله ساخته ، همچنانكه در اين علم دستورهاي جبري براي حل

مسائل ریاضی به کار می‌رود، منطق را هم به دستورهای نظیر آنها درآورند تا میزان تفکرواستدلال مشخص باشد، و اختلاف فهم‌ها و سلیقه‌ها مایهٔ اشتباه در حقایق و سوء تفاهم نشود، و نیز منطق مانند آنچه ارسطو ترتیب داده فقط وسیلهٔ تفهیم و استدلال نباشد، بلکه به وسیله آن بتوان کشف حقایق کرد، و از این راه علم کلی (۱) به دست آید. در واقع منشاء فکر لایبنتیس در اختراع این منطق همان امری بود که او را موفق به اختراع محاسبهٔ مقادیر بی‌نهایت خرد نموده بود ولیکن این اختراع را نتوانست به جایی برساند. در نظر لایبنتیس اگر این فن درست می‌شد يك زبان علمی بین‌المللی دأرا می‌شدیم که افکار اقوام مختلف را به یکدیگر نزدیک می‌ساخت، چنانکه امروز دستورهای جبری مخصوص يك قوم نیست، و اهل همهٔ زبانها همان دستورها را به کار می‌برند و مقصود یکدیگر را کاملاً درمی‌یابند، به اینواسطه فنی را که لایبنتیس در فکر اختراع آن بود و هنوز هم بعضی از دانشمندان در پی آن هستند، و در آن کار می‌کنند زبان یا خط عمومی (۲) نیز می‌گویند.

## بخش سوم

### یادآوریهای لازم

پیش از آنکه به بیان فلسفهٔ لایبنتیس بپردازیم، سودمند می‌دانیم که بعضی نکات را یادآوری کنیم. اگر فصلهای پیشین این کتاب را به درستی مطالعه فرموده باشید؛ برخوردی باید به اینکه در آغاز امر چون متفکران در امور عالم

#### Science générale (۱)

#### Caractéristique Universelle یا Langue Universelle (۲)

و این غیر از زبان های بین المللی است که بعضی در این اواخر به فکر آن افتاده اند.

تأمل و در وجود موجودات جهان نظر کردند ، و حرکات و تنبیر و تبدیل دائمی آنها را دیدند ، کم کم متوجه شدند که این تنبیر و حرکت دائمی بیقاعده و بی نظام نیست ، و رابطه علت و معلولی در کار هست ، و در عین اینکه هیچ چیز و هیچ حالت ثابت و پایدار نیست ، دوام و بقائی هم در کار هست ؛ و نیز در عین اینکه موجودات بسیار بلکه بیشمارند ، از وحدت و یگانگی هم نمی توان غافل شد . پس ، در اندیشه شدند که وجود حقیقی خواه یکی و خواه بسیار باشد ، کدام است ؟ و منشاء حرکات و تنبیر و تحولاتی که در عالم دیده می شود چیست ؟ ورشته علت و معلولها به کجا می رسد ، و آیا غیر از محسوسات هم وجودی در عالم هست یا نیست ؟ و اگر هست ، چیست ؟ و مناسبتش با محسوسات چگونه است ، و آیا این عالم به خودی خود موجود است ؟ یا ایجاد کننده ای دارد ؟ و نیز چه می شود که برای انسان فهم و ادراک دست می دهد ؟ و آیا آنچه ادراک می کند درست است یا نه ؟ و آیا انسان در عملیات خود مختار یا مجبور است ؟ و حقیقت انسان چه ؟ و در زندگانی تکلیفش چیست ؟

این اندیشه ها میان مردم مایه ظهور علم و حکمت گردید ، بعضی از تحقیقات موضوع فن منطق شد ؛ و قسمتی را فلسفه اولی و حکمت الهی خواندند ، و بعضی را حکمت طبیعی نامیدند ، و پاره ای از آنها را معرفت نفس گفتند ، و نیز علم اخلاق تأسیس شد ، که یک رشته از حکمت عملی بشمار رفت ، و هر صاحب نظری بر حسب ذوق و فهم خود در مسائلی که اشاره کردیم ، عقلش حکمی کرد و رائی اظهار نمود ، که اصول آنها را در این کتاب باز نمودیم . سرانجام در باب موجودات عالم دو نظر اساسی میان اهل تحقیق شیوع یافت ، یکی اینکه ، کلیه جهان مرکب از اجزاء جسمانی بسیار خرد است ، و آن اجزاء ملأء را تشکیل می دهند و فاصله ها که میان آنها هست خالی است ، و حرکت هائی که آن ملأ ها در آن خلأ ها دارند و جمع و پراکندگی آن اجزاء با اختلاف شکل و اندازه ای که در آنها هست مایه کون و فساد و ظهور و بروز این همه آثار و اوضاع می باشد ، پیروان اهل این نظر دریمقراطیس و ابیقور بودند ، و آنها را «مادیون» گفته اند .

رأی دیگر اینکه جسم متصل واحد است ، و اجزاء بالفعل ندارد ، و خلاء محال است . و مدار امر عالم بر قوه و فعل است ، و کون و فساد ، و تغییر و تحول را چهار علت است ، ماده و صورت و فاعل و غایت ، و موجودات دو قسمند ، یا جوهرند یعنی قائم به ذات اند ، یا عرضند که وجودشان بسته به جوهر است ، و جوهر جسمانی ماده ایست که صورت جسمیه اختیار کرده است ؛ و صورت جسمیه همان ابعاد سه گانه ، یعنی طول و عرض و عمق است . و جسم جنسی است دارای انواع مختلف ، و اختلاف آنها به صور نوعیه آنها است ، و کون و فساد و تغییر و تبدیل مخصوص بعضی از آن انواع است که عنصر نامیدند ، و اجرام فلکی از نوع دیگرند و کون فساد ندارند و جهان محدود است . و فلك اعظم مانند سقفی مدور بر عالم احاطه دارد و زمین در مرکز آنست . در باب موجد عالم و دلایل وجود او و نفس انسان و حقیقت و بقای او ، و چگونگی علم و عقل انسان و تکلیف او در اعمال خویش نیز رأی های مختلف گوناگون ابراز شد که اصول آنها را معلوم ساختیم .

بیان کامل رأی دوم را که اصحابش «روحیان و الهیان» خوانده شده اند ارسطو کرده ، و مدت دو هزار سال اکثر دانشمندان از او پیروی داشتند ، و در کلیات این رأی موافق بودند ، و اختلافشان فقط در جزئیات بود ، و در اروپا این فلسفه را بصورتی در آورده بودند که آنرا «اسکولاستیک» نامیده اند و حال بر این منوال بود ؛ تازمانی که کم کم در اروپا بشرحی که پیش از این گفته ایم فکرهای تازه ظهور کرد ، و سرانجام دکارت فرانسوی فلسفه پیشینیان را یکسره باطل انگاشت ، و هم اجزاء ذیمقراطیس و ابیقور را منکر شد ، و هم قوه و فعل و علت های چهارگانه ارسطو را کنار گذاشت ، و طرح تازه ای ریخت که اصول آن را پیش از این باز نموده ایم . از جمله اینکه ، در عالم گذشته از ذات باری ، دو قسم جوهر هست ، یکی جسم که حقیقت آن بعد است ، و یکی روح که حقیقت آن فکر یا علم است ، و مدار امر عالم بر جسم و حرکت جسم است ، و مقدار حرکات در



جهان معین و ثابت است ، و کم و زیاد نمی شود و همه آثار طبیعی که نتیجهٔ بد و حرکت می باشند ، به قاعده و اصول ریاضی در می آیند ، و برای معرفت آنها بجز آن اصول و قواعد بجز دیگر نیاز نیست . و کلیهٔ جهان مانند دستگاه کارخانه و ماشین است که چرخهای آن بحرکتی که خداوند به آن ها داده در جنبشند ، و از خود قوه و تصرفی ندارند (۱) و آفریدگار عالم این قسم مقرر فرموده است ، و روح جوهری است مخصوص انسان ، و حس و شعور و اراده که خاصیت روح است ، منحصر باو است و باقی موجودات از جماد و حیوان و نبات همه یکسان ماشین می باشند ، و انسان فاعل مختار است و روح او پس از مرگ باقی است .

فلسفهٔ دکارت که آن را «کارتزیا نیسم» (۲) و پیروان آن را «کارتزین» (۳) گفته اند ، در اندک زمانی در اروپا قوت گرفت ، و چنانکه پیش از این اشاره کرده ایم ، بسیاری از دانشمندان عقاید او را پسندیدند و کارتزین شدند ، و فلسفهٔ اسکولاستیک جز در حوزهٔ دیانتی مسیحی که هنوز هم پیرو آن فلسفه می باشند منسوخ گردید اما به زودی دانشمندان دیگر ظهور کردند که با وجود تصدیق شیوهٔ دکارت ، و اساس فلسفهٔ او ، رأی های شخصی اظهار نمودند و در بعضی امور با او مخالف شدند ، و ملاحظه فرمودید که مالبرانش و اسپینوزا هر دو کارتزین بشمار رفته اند ، و حال آنکه مالبرانش در بعضی از مسائل ، و اسپینوزا در بسیاری از آنها و بلکه در بعضی از اصول با دکارت مخالف بودند و حتی پاسکال که در اصول عقاید مربوط به ما بمدالطیعه یکسره مخالف دکارت است ، در اساس علم کارتزین خوانده می شود .

لایبنتیس هم از حکمای کارتزین بشمار رفته است . یعنی تجدیدی

(۱) این ترتیب را اروپائیان (Mécánisme) یعنی هیئت یا دستگاه ماشینی می گویند .

(۲) Cartésianisme (۳) Cartésien

را که دکارت در علم و حکمت آورده پذیرفته است ، ولیکن تحقیقات شخصی او چنانست که می توان او را مستقل بلکه همپایه دکارت دانست ، و او گفته است ، « فلسفه دکارت بمنزله دهلیز حقیقت است از آن باید وارد شد ؛ اما نباید آنجا متوقف گردید . » و پیروان دکارت را ملامت می کند که نسبت باو همان شیوه پیروان ارسطو را اختیار کرده اند ، و از گفته او تجاوز را جایز نمی شمارند ، و کارتریانیسم را نوعی اسکولاستیک ساخته اند .

مقصود اینست ، که اروپائیان پس از روزگار قرون وسطی که دوره آمادگی آنها برای علم و حکمت بود ، چون در سده شانزدهم و هفدهم بدرستی وارد تحقیق علمی شدند ، تبعیت و تقلید صرف را از پیشینیان رها کردند ، و بزیور و رو کردن گفته های آنها قانع نشدند ، و بی در پی دانشمندانی بظهور آوردند که با استفاده از تحقیقات گذشتگان هر يك نظر ورای خاصی در کلیه و یا قسمتی از معارف اظهار نموده ، و خطاها را کم کم اصلاح کرده و نقصهای آنها را مرتفع ساخته ، و بمرقدار معلومات افزوده و دایره علم و حکمت را وسعت دادند ، چنانکه در فصلهای آخر جلد نخستین از این کتاب ، و فصلهای اول جلد دیگر بزرگان آن ها را نام بردیم ، و این احوال تا کنون دوام داشته و ظاهراً پس از اینهم برقرار خواهد بود .

اما لایبنیتس که رأی و نظر او در مسائل حکمتی موضوع گفتگوی ما است ، مدت پنجاه سال بعلم و تحقیق اشتغال داشته ، و درین مدت تغییر عقیده ورای هم داده است اما آن چه ما از فلسفه او بیان خواهیم کرد ، مختصری از عقایدی است که در بیست سال آخر عمر در نوشته های خود ، مخصوصاً در کتابهایی که در بخش اول این فصل نام برده ایم اظهار داشته است .



نیز برسبیل مقدمه خاطر نشان می کنیم ، که دکارت و پیروان او بنیاد فکرشان همان اصل بطلان تناقض و امتناع جمع و رفع دو

طرف نقیض قضیه است ؛ که از زمان باستان حتی از عهد حکمای  
 اقدم یونان نیز مدار تعقل و استدلال و مسلم بوده ، و ارسطو منطق  
 را بر همان اصل بنا نموده که نمیشود که يك چیز در آن واحد ، و  
 کیفیات واحد ، باشد و هم نباشد . و سخنها همه باین حکم منتهی  
 میشود (۱) و شیوه علوم ریاضی که مبتنی بر همین است ، باید برای  
 یافتن همه معلومات بکار برده شود .

ولیکن دکارت با پیشینیان و مخصوصاً ارسطو و افلاطون يك  
 اختلاف بزرگ داشت که از علل ، فقط علت فاعلی را منظور می داشت ،  
 و نظر در علت غائی را لازم نمی پنداشت ؛ بلکه ممکن نمی دانست  
 لایبنتیس در اینجا با دکارت مخالف شده گفت ، برای اینکه بتوانیم  
 امور جهان را بیان کنیم به علت فاعلی نمی توان اکتفا کرد ، باید  
 نظر کنیم در اینکه ، فلان امر چرا چنین واقع شد ، و قسم دیگر  
 واقع نشد ؛ با آنکه ممکن بود بشود ، زیرا ذهن انسان ترجیح بی  
 مرجع را نمی پذیرد ، و هیچ چیز تا واجب نشود موجود نمی شود و  
 لایبنتیس در این تحقیق بهمان چیزی رسید که افلاطون و ارسطو  
 می گفتند ؛ که هر چه واقع می شود برای رسیدن به کمال وجود است ،  
 یعنی به بهترین وجهی که برای وجود ممکن است و آن علت غائی  
 او است . لایبنتیس علت ترجیح را علت «کافی» یا علت «موجب» (۲)  
 نامیده ، و نتیجه ای که از آن اصل گرفته است در ضمن بیان فلسفه او

(۱) این اصل را اروپائیان **Principe de contradiction**

می گویند و آن خود فرع اصل دیگری است ، که آن را  
**Principe d'identité** می خوانند و ما آن را اصل مساوات یا  
 «اینهمانی» ترجمه می کنیم ، یعنی ، هر استدلالی بر می گردد به اینکه  
 میان دو جمله يك قضیه حکم به مساوات کنیم ، و بگوئیم این همان  
 است مثلاً ، وقتی که می گوئیم انسان حیوان ناطق است ، حکم می کنیم  
 به مساوی بودن انسان با حیوان ناطق ، و می گوئیم انسان همان  
 حیوان ناطق است .

(۱) **Raison suffisante** یا **Cause déterminante**

بدست خواهد آمد .

پس می‌توان گفت : علم انسان عبارتست از ربط دادن حقایق و معلومات به یکدیگر به وسیلهٔ دو اصل عدم تناقض ، و علت موجب . اصل دیگر که فلسفهٔ لایبنیتس با اختصاص بر آن مبتنی می‌باشد، همان نظری است که در پی کردن آن به اختراع محاسبهٔ جامعه و فاصله موفق شده است ، و آن اینست ، که در عالم ممکن نیست دو چیز عیناً مانند یکدیگر باشند ، زیرا هیچ جهت ترجیحی نخواهد بود که یکی از آن دو چیز يك جا باشد ، و دیگری جای دیگر ، و البته همهٔ موجودات با یکدیگر متفاوتند ، ولیکن بسیار چیزها با هم متشابه می‌نمایند ؛ از آن رو که تفاوتشان نا محسوس است (۱) و این فقره مرتبط است به این اصل دیگر ، که در طبیعت طافره جایز نیست (۲) یعنی نمی‌شود که میان دو چیز یا دو حالت جدائی مطلق باشد ، و البته امور متوسطی در میان هست که آنها را به یکدیگر می‌پیوندد ، و بنابر این همهٔ موجودات بهم پیوسته و متصلند (۳) چه در زمان و چه در مکان ، و نتایجی که لایبنیتس از این اصول گرفته است ، نیز در فلسفهٔ او نمایان خواهد شد

آخرین مطلبی که در اینجا باید توجه دهیم اینست ، که فرنیس-بیکن وهم مشربان او در تحقیق علمی و فلسفی اهمیت را همه به امور محسوس داده بودند ، و دکارت هم که جنبهٔ تعقل را مهمتر دانست ؛ یکسره

---

(۱) این اصل را لایبنیتس **Principe des indiscernables** نامیده است یعنی امور غیر متمایز ، و مقصودش اموری است که تفاوتشان چنان ضعیف است که آنها را از یکدیگر تمیز نمی‌توان داد .  
(۲) این اصل را در فرانسه چنین می‌گویند

**La Nature ne fait pas de sauts**

(۳) این حکم را هم فرانسویان **Principe de Continuité**

می‌گویند ، یعنی اصل پیوستگی .

اصول و مبانی و شیوه علوم ریاضی را گرفته و چون مقید به این قید شده بود که : هر چه را روشن و صریح درنیابد ؛ محل اعتنا قرار ندهد ؛ گذشته از ذات باری و نفس انسانی که تصور آنها را روشن یافته بود به جز « بعد و حرکت » حقیقتی قائل نشده و این دو حقیقت را تابع و مشمول قواعد ریاضی دانسته ، بیان عالم خلقت را تنها بر این مبانی صورت پذیر انگاشته بود . اما لایبنتیس متوجه شد که عالم خلقت به این سادگی نیست و غیر از بعد و حرکت حقیقت دیگر در عالم هست ؛ بلکه بعد و حرکت هیچکدام حقیقت نیستند و مفاهیم فلسفی را نمی-توان از نظر دور داشت و مقصود از مفاهیم فلسفی (۱) اموری است که عقل به وجود آنها حکم می کند ، اما تصور آنها را روشن و صریح در نمی یابد مانند ؛ مفهوم جوهر و مفهوم نیرو یا قوه و قدرت که معلوم خواهیم کرد که لایبنتیس آن را وجود اصیل می داند و آن امری است که از آثارش پی بوجودش می بریم . اما حقیقتش را روشن و صریح در نمی یابیم ، و این روش لایبنتیس بازگشتی است به سوی حکمت قدیم ، و مطلب در ضمن بیان فلسفه آن حکیم روشن خواهد شد .

## بخش چهارم

# فلسفه لایبنتیس

## بهره اول - بیان لایبنتیس در باب جوهر و

### حقیقت وجود

پیش از این گفته ایم ، که دکارت گذشته از ذات باری که آن را جوهر یا وجود اصیل می دانست ، در عالم خلقت دو جوهر قائل شد ، جسم و روح ، ولیکن از گفته او برمی آید که لفظ جوهر را نسبت به ذات باری ، و جسم و روح به اشتراك اسمی اطلاق می کند یا لا اقل مقول

---

Concepts métaphysiques (۱)

به تشكيك می‌داند، بنا براین اسپینوزا گفت، چه حاجت که سه جوهر فائل باشیم؛ جوهر را همان به ذات باری اطلاق می‌کنم، وبعد و علم را که حقیقت جسم و روح می‌دانیم از صفات باری می‌شماریم. لایبنیتس در این باب عقیده‌ای اظهار کرده است که ظاهراً بادکار و اسپینوزا هردو مباین است ولیکن در باطن و در حقیقت با آن هردو می‌سازد. و آن دو رأی را بیکدیگر منضم نموده تکمیل می‌کند، هر چند اوهم مانند مالبرانش از اقرار به وحدت وجود استبحاش دارد، و ظاهر کلامش دال بر کثرت وجود است.

به این معنی، که لایبنیتس متوجه شده است که حقیقت جسم بعد نمی‌تواند باشد، چه، اگر بعد باشد و بس؛ جوهر نخواهد بود، چون جوهر باید بسیط باشد، و بعد بسیط نیست از آن رو که قابل قسمت است. از این گذشته سنگینی اجسام و مقاومت و عدم تداخل آنها از کجا است؟ چرا يك جسم را تند و آسان می‌توان حرکت داد، و جسم دیگر به دشواری و کندی می‌رود؟ یا چرا جسمی که به دیگری بر می‌خورد تمام حرکت خود را به او نمی‌دهد؟ چرا حرکت خود او کاسته می‌شود؟ چرا دو جسم که حرکتشان یکسان است، چون به دیگری برخوردند تأثیرشان در او مختلف است؟ پس معلوم می‌شود که در جسم غیر از بعد چیزی هست که حقیقت او است، و بعد که به خودی خود تأثیری ندارد، حقیقت نیست و چیز دیگری لازم است که بعد به او تعلق بگیرد. از طرف دیگر لایبنیتس هم مانند حکمای مشاء به خلاف ذیمقراطیس و پیروان او معقول نمی‌داند که جسم از اجزاء جسمانی تقسیم ناپذیر مرکب باشد، زیرا که آن اجزاء هر اندازه خرد باشند تقسیم پذیراند، و حدی برای تقسیم آنها نمی‌توان تصور کرد. خلاء را هم فائل نیست زیرا که آن را منافی با اصل علت کافی می‌داند، یعنی، اگر جایی از فضا را خالی، و جایی را پر فرض کنیم، ترجیح بی‌مرجح لازم می‌آید، چون در هر جای خالی هر آینه امکان وجود شیئی هست، پس، اگر نباشد موجهی باید داشته باشد، و آن موجب چه خواهد بود؟

و اما روح؛ اگر حقیقتش فکر یا علم و ادراک است، پس خواب و بیهوشی چیست؟ کسی که خواب یا بیهوش است زنده است، پس روح

دارد . و حال آن که فکر و علم ندارد ، پس فکر و علم آثار روح هست ، اما حقیقت او نیست . گذشته از این که می دانیم در نفس انسان بسیار امور واقع می شود که آن ها را به درستی ادراک نمی کند و بر آن ها علم ندارد .

پس این که گفته اند : حقیقت جسم بمد است ، و حقیقت روح علم است ، سخنی تمام نیست ، و اگر درست تأمل کنیم : جسم و روح دو حقیقت نیست ، يك حقیقت است . زیرا حقیقت نمی توان گفت مگر آنچه را که فعل و تأثیری داشته باشد ، و آن چه فعل و تأثیر دارد : نیرو (۱) و کوشش (۲) است . و نیرو هرگاه فعلش به حرکت و اشباه آن باشد جسم است ؛ و چون به صورت علم و ادراک درآید روح است .

پس لایبنتیس هم مانند اسپینوزا حقیقت را یکی می داند ، اما می گوید کثرت موجودات هم در جهان امری آشکار است ، و وجود افراد را نمی توان منکر شد ، ذیمقراطیس و ابیقوربان انفصال (۳) و کثرت (۴) را دیده ، و از وحدت (۵) غافل شده بودند . حکمای دیگر و اخیراً دکارت اتصال (۶) را اصل گرفته ، و کل موجودات را جملاً وحدت نامیدند ، و کثرت را از نظر دور داشتند ؛ ولی حق این است که باید هر دورا منظور داشت . حقیقت را واحد می دانیم اما کثرت را هم باید توجیه کنیم ، و آن به این وجه می شود که بگوئیم ، حقیقت واحد به صورت اجزای بسیار درآمده است ، که سراسر جهان از آن اجزاء ساخته شده است . اما نه اجزائی مانند آن چه پیروان ذیمقراطیس و ابیقور تصور کرده بودند که صاحب ابعاد باشند ، بلکه اجزائی که

(۱) Force از استعمال لفظ قوه پرهیز کردیم ، چون حکمای ما قوه را برای امری که موجود نیست و استعداد وجودش هست ، یعنی در مقابل فعل نیز بکار برده اند ، و آن را به فرانسه **Puissance** می گویند .      **Effort** (۲)      **Discontinuité** (۳)

**Continuité** (۶)      **Unité** (۵)      **Pluralité** (۴)

ایجاد ندارند ، مانند نقطه‌های هندسی ، جز این که نقطهٔ هندسی موهوم است و آن اجزا معقولند و حقیقت دارند (۱) زیرا که هر يك از آنها نیروئی است ، و منشأ آثار می‌باشد جان دارد ، و مانند جسمی که دكارت معتقد بود مرده و بیجان نیست ، و به این وجه دنیای ماشینی بیجان که دكارت تصور کرده بود تکمیل و تبدیل می‌شود ، به جهانی جاندار که نیرومندی و قوهٔ فعلش از خودش است . (۲)

این اجزا را لایبنتیس جوهر وجود بسیط می‌داند ، و آن‌ها را «موناد» (۳) می‌نامد و این لفظی است اصلاً یونانی به معنی واحد ، و اصطلاحی که ما برای آن مناسب می‌دانیم «جوهر فرد» است و در مقام اختصار «جوهر» یا «فرد» خواهیم گفت ،

به وجود جوهرهای فرد ، لایبنتیس به قیاس به نفس پی برده است ؛ یعنی دیده است که در انسان جان و روحی هست که بعد ندارد ، اما منشأ آثار است و نیرو دارد ، و نیز دیده است که هر موجودی را به فراخور خود فعل و تأثیری است . پس ، معتقد شده است که آن‌چه در انسان جان و روح یا نفس می‌نامند در همهٔ موجودات هست به درجات مختلف ، و حقیقت همان است و آن را جوهر فرد نامیده ، و حقیقت را ورا نیرو دانسته است ، و نیرو چیزی است که آثارش مشهود است ؛ اما خودش محسوس نیست ؛ یعنی غیر مادی است . پس ، در واقع حقیقت جسم هم امری غیر مادی است ، و جوهر فرد چون بسیط است وجود اصیل است ، و فقط ابداعی است ؛ یعنی وجودش علتی ندارد مگر ذات مبدع ، و همچنین جز به مشیت خالق قابل اعدالم نیست .

جوهرهای فرد بشمارند ، و نیروئی که در هر يك از آن‌ها هست

(۱) به قول لایبنتیس نقطه‌های فلسفی یا جوهری

Points substantiels یا Points métaphysiques

(۲) این ترتیب Dynamisme گفته می‌شود یعنی نیروئی در

مقابل Mécanisme که به معنی ماشینی است (۳) Monade



دوجنبه دارد، جنبه فعل و تأثیر، و جنبه مقاومت نسبت به فعل دیگری، زیرا که جوهر فرد مخلوق است، و بنا بر این محدود است و نیرویش نمی تواند تمام، و تأثیرش نا محدود باشد، پس: جنبه فعل جوهر فرد محدود و ناقص است، و این محدودیت و نقص که به صورت مقاومت درمی آید هم ذاتی او است، و هم نتیجه مناسبتش با فردهای دیگر است، و سبب ظهور خاصیت عدم تداخل (۱) می شود و لایبنتیس آن را، «ماده نخستین» (۲) می نامد و این ماده اقتضای بعد داشتن دارد. پس، بعد نتیجه وجود جوهر است که حقیقت او، یعنی جوهر-های فرد اگر چه هر يك به تنهایی بعد ندارند، همین که مکرر و مجتمع شدند، در ذهن انسان بعد را متصور می کنند، چنان که واحد های عددی هر يك به تنهایی کثرت نیستند، همین که جمع شدند کثرت را به نظر جلوه گر می سازند. باری ماده نخستین که جنبه فعلی ندارد، و در واقع امری عدمی است، چون جنبه فعلی که امری وجودی است به او منضم گردد؛ جوهری تمام می شود. و به این بیان لایبنتیس مبحث هیولی و صورت افلاطون و ارسطو را تازد می کند، درعین اینکه بر روش دکارت و اسپینوزا رفته، و ضمناً چون به وجود اجزاء قائل شده، رأی ذیمقراطیس و ابیقور را نیز از نظر دور نداشته است.

چون گفتگو از حقیقت ماده و بعد به میان آمد، پیش از آنکه به تکمیل معرفت جوهر فرد بپردازیم؛ مناسب است که عقیده لایبنتیس را در باب زمان و مکان نیز مجعلاً معلوم سازیم، زیرا که این بحث از مباحث عمیق فلسفه است، قدما در آن بسیار گفتگو کرده بودند متأخرین هم تحقیقات مفصل دارند که باید با آنها آشنا شویم از جمله لایبنتیس می گوید:

Impénétrabilité (۱)

Antitypie (۲) Matière première که لایبنتیس آنرا

می گوید.

کسانی که برای زمان و مکان یا فضا یا بعد حقیقت قائل شده‌اند، اشتباه کرده‌اند و توجه نداشته‌اند باینکه زمان و مکان مخلوق ذهن انسانند، و امور انتزاعی هستند. فضا ترتیب موجود بودن اجسام است با همدیگر، و زمان ترتیب موجود شدن است پی در پی. به بیان دیگر چون جسم را می‌بینیم همین که توهم عدم آن را بکنیم، بعد یعنی فضا در ذهن ما متصور می‌شود، و زمان هم امری است اعتباری که منشأ انتزاعش موجود، و معدوم شدن اجسام و احوال است پس، زمان و مکان نتیجه و معلول وجود جوهرند نه علت و مقدم بر جوهر چنانکه عدد نتیجه وجود آحاد است و به خودی خود حقیقت ندارد، و این خلاصه ایست از بحثی طولانی که فعلا بیش از این تفصیلش مقتضی نیست.



فردها از جهت جوهر، یعنی نیرو بودن و فعل و تأثیر داشتن حقیقت واحدند، ولیکن بنابر اصلی که پیش از این گفته‌ایم، که ممکن نیست دو چیز یکسره مانند یکدیگر باشند، جوهرها با آنکه بشمارند همه باهم تفاوت دارند. جز اینکه بعضی تفاوتشان نامحسوس است، و بعضی چنان متفاوتند که بر حسب ظاهر هیچ مشابهتی ندارند، و میان این دو نهایت درجات بسیار بلکه بیشمار است، چنان که رشته جوهرها را می‌توان پیوسته دانست، در تأیید آن اصل که در طبیعت طفره جایز نیست.

گفتیم؛ فرض وجود جوهر فرد به قیاس به نفس به ذهن لایبنتیس آمده است، یعنی اوچنان که خود را ذیروح دیده، جهان را پر از روح یافته، و غیر از روح وجودی در عالم قائل نشده، و هر روحی را وجود بسیط اصلی دانسته و آن را جوهر فرد نامیده است. پس، هر فردی روحی است و ادراکی (۱) دارد، اما لایبنتیس لفظ ادراک را به معنی خاصی گرفته است که مستلزم حس و شعور تام و تمام نیست.

بنابر اینکه برای ادراك درجات بشمار قائل شده است ، از ادراکی چنان ضعیف که به منزله بی ادراکی است ؛ تا ادراك تام مطلق که مخصوص ذات باری است .

توضیح این معنی چنین میشود ؛ که هر جوهر فردی برای خود جهانی است ، یعنی آنچه در همه جوهرهای جهان هست در هر جوهری هست ، و هر يك از جوهرها آئینه تمام نمای کلیه جهان است ، مثل این که تمام جهان در او منعکس باشد ، جز اینکه هر جوهری يك اندازه از حقیقت را بالقوه در بر دارد ، و يك اندازه را بالفعل ، آن اندازه که حقیقت در او بالفعل منعکس شده ادراك او است ؛ و آن اندازه در هر فردی متفاوتست به تفاوت های نامحسوس که پیش از این اشاره کردیم و گفتیم ؛ رشته جوهر ها را بهم پیوسته و متصل می دارد .

و نیز می توانیم مطلب را به این عبارت در آوریم ، که ادراك هر جوهری نسبت به حقیقت جوهرهای دیگر ، یا حقیقت کلیه جهان ، مانند تصویر محو بی رنگی است ، که در آئینه ای زنگ گرفته افتاده باشد ، و این ادراکی است مبهم که نمایان نیست ، و مانند بی ادراکی است ، و هر جوهری فقط جزئی از حقیقت را به فراخور استعداد خود روشن و صریح نمودار می سازد و آن ادراك فعلی او است .

و نیز می توان گفت ، هر جوهر فردی نظرگاهی (۱) است که از آن نظرگاه ، جهان دیده می شود ، جز اینکه وسعت منظره ها مختلف است و تنگ و فراخ دارد .

اجتماع جوهرهای فرد ، حقیقت ذواتی را می سازند که موجودات طبیعی نمایش ظاهری آنها هستند ، و در واقع اعراض آن جواهرند . جوهرهایی که جمادات را می سازند ادراکشان بسیار ضعیف است ، چنان که کوئی هیچ نیست ، گیاه ها ادراکشان بیشتر است ، و جانوران از گیاه هم بیشتر ، و انسان از همه برتر ، و بنابر این که طفره جایز

---

(۱) نظرگاه ترجمه Point de vue که اصطلاح هندسه نقاشی

است ، و نویسندگان ما معمولاً نقطه نظر می گویند و این اواخر این کلمه را فراوان و بسیار بیمورد و غالباً غلط و زشت استعمال می کنند .

نیست انتقال از جماد به گیاه و از گیاه به جانور و انسان تدریجی است، چنانکه گوئی بهم پیوسته اند و کل عالم وجود واحد است. موجوداتی که آنها را جاندار می نامند، یعنی گیاه و جانور و انسان، در هر شخص آنها از میان مجموع جوهرهای یکی هست که بر همه برتری دارد، چنان که گوئی بر آنها فرمانروا است. و او همانست که روح یا نفس اومی نامند و فردهای دیگر فرمانبردار و تابع اراده اومی باشند و جسم آن شخص را تشکیل می دهند. از این گذشته هر عضوی از اعضای بدن، و هر جزء از عضو هم که تا يك اقداره شخصیت داشته باشد، يك جوهر فرد دارد که بر جوهرهای دیگر از همان عضویا جزء فرمانروا می باشد که او بمنزله روح و آنها بجای جسم آن عضویا جزئند؛ جز اینکه فردهای فرمانروا هم درجات دارند و برتر از همه همان روح یا نفس آن شخص است که فرمانروای کل وجود او است، ولیکن این فرمانروائی و فرمانبری فردها نسبت بهم به طبیعت واقع می شود نه به قس، زیرا که فردها در یکدیگر تأثیر و تصرف ندارند، و هر فردی مستقل است و با اختلاف مراتب همه نماینده کل وجود می باشند.

خلاصه اینکه: هر وجود ذیحیاتی بلکه هر جمادی، هیئتی است از اشخاص جاندار که آنها مجموعه از فردهای بسیارند، هر يك در تحت فرمان يك فرد عالی، و این مجموعه ها در مراتب مختلف از ادراکند و تو بر اومی باشند. هر جانور یا هر گیاهی مانند باغی است پر درخت یا دریاچه ایست پر از ماهی و هر عضوی از جانور و هر شاخه ای از گیاه خود نیز همچون باغ یا دریاچه ای است، بلکه هر قطره ای از خون حیوان یا شیره گیاه همین حال را دارد، همه جا نیرو است، همه جا روح است، و هر يك از آنها جهانی است، به اعتباری بزرگ و به اعتباری کوچک دریا به اعتباری قطره است، و قطره به اعتباری دریا است و همه بر همین قیاس است و پیدا است که اختراع ذره بین که آن اوقات تازه واقع شده، و کم کم اهمیت موجودات ذره بینی و جانورها و گیاههای نا مرئی را پدیدار می ساخت، در پیدایش این افکار تأثیر داشته است.

با آنکه درجات فوت و ضعف ادراکات جوهرها بیشتر است،

روی هم رفته می توان آنها را در وجود انسان سه قسم شماره کرد، يك قسم همان ادراك نامحسوس و نامعلوم است كه به درجه ای ضعیفند كه نفس از آنها متنبه و مستشعر نمی گردد ، نظیر ادراكات جوهرهائی كه گیاهها را تشكيل می دهند. قسم دوم احساسات و ادراكات روشن است مانند آوازا كه می شنویم ، و رنگها كه می بینیم و مقدم بر همه آن ادراكات ادراك انسان است نسبت به تن خود، و آنچه مجاور اومی باشد ، در این قسم ادراك جانورها هم با انسان شریكند . قسم سوم ادراكی كه مخصوص انسان است و عقل و معرفت او را صورت می دهد .

از بیانات پیش معلوم شد ، هر جوهر فردی عالم صغیری است كه هر چه را در عالم كبیر هست در بر دارد ، بعضی را بالقوه و به طور مبهم ، و بعضی را بالفعل و صریح و روشن ، ولیكن هر چه هست در خود او است ؛ نه از بیرون چیزی به او داخل می شود و نه از او چیزی بیرون می رود به قول خود لایبنتیس جوهر در و پنجره ندارد ، و هر چه در می باید خود را دریافته است، و اگر از ماسوای خویش چیزی ادراك می كند از آنست كه ماسوای او هم هر چه هست در خود او هست، جز اینکه هر وجودی تأثیراتی را كه مجاور او است و در پیرامون او روی میدهد بهتر درك می كند و نسبت به آنها كه دور اند ادراكش ضعیف است ، تا بجائی كه مانند هیچ می شود و ما در میان ادراكات نامحسوس یا نامعلوم غرق هستیم ، و قسمت عمده از احوال درونی ما از تأثیر آنها است كه همواره در كار است و مانند تار و پودها هستند كه زندگانی و احوال ما از آنها بافته می شود ، و همین پیوستگی و اتصال آنها سبب است كه از آغاز عمر تا به پایان يك وجودیم و يك شخصی باقی می مانیم ، در صورتی كه ذرات تن و احوال ما همواره در تغییر و تبدیل است . اگر کسی ایراد كند ؛ كه از ادراكهای نامحسوس و نامعلوم چه حاصل ؛ و از مجموع آنها چگونه ادراك محسوس یا معلوم دست می دهد ؛ زیرا كه هزاران صفر چون با هم جمع شوند مقداری بوجود نمی آورند و هزاران امر معدوم ذره ای را بوجود نمی سازند ؛

لایبِنیتس جواب می گوید : ادراک جوهرها هر قدر ضعیف باشد ، صفر و عدم صرف نیست ، و از مجموع مقدار های بسیار ضعیف هم مقدار محسوس ساخته می شود ، چنانکه در کنار دریاغرش امواج را می شنویم در صورتی که آن هنگامه از آوازه های قطره های آب صورت می گیرد که البته هر يك نامحسوس است .

و اگر کسی ایراد کند ، که جوهر فرد با آن که بسیط است ، چگونه این همه امور و ادراکات معلوم و نامعلوم را در بردارد ؟ گوئیم : قیاس به نفس خود بکنید ، که با آن که مجرد یعنی بسیط است ، چقدر ادراکات و افکار و احوال متنوع دارد . از این گذشته به تمثیلی مطلب را می توان روشن کرد و آن اینست که : يك نقطه هندسی ، بی شبهه امری بسیط است ، و ابعاد ندارد با وجود این هزاران خط می توان بر او مرور داد ، و از تلاقی آن خطوط هزاران زاویه تشکیل می یابد ، و آن يك نقطه رأس همه آن زاویه ها است .



گفتیم : جوهر فرد عالم صغیری است ، و کل جهان یعنی ادراکات همه فردهای دیگر در او هست ، بعضی صریح و روشن و بعضی تیره و مبهم ، و نیز گفتیم : هر فردی نظر گاهی است برای کل جهان ، ولیکن نظر گاهی محدود و کم وسعت است ، اکنون گوئیم : نیروی جوهر که حقیقت او است این خاصیت را هم دارد ، که مشتاق کمال است ، و مایل بوسعت دادن نظر گاه خود می باشد و بنابراین هر چند همیشه به کمال نمی رسد ادراکاتش همواره تبدیل می یابد ، و از ادراکی به ادراک دیگر می رود و تغییر حالت میدهد ، ولیکن البته هر حالت کنونی نتیجه حالت پیش است ، و حالت آینده را هم در بردارد ، و رابطه علت و معلولی استوار است ، چنانکه اگر کسی باشد که علمش بتواند احاطه کند ، از حالت کنونی هر فردی پی به گذشته و آینده او می برد ، و اگر کسی بتواند در هر فرد به همه احوال مبهم و نهانی او ، مانند احوال آشکارش پی ببرد ، گذشته از اینکه سرگذشت او را تمام می خواند از سرگذشت او به سرگذشت همه جوهرهای دیگر نیز پی می برد ، و

نقص و کمال جوهر ها به همین است که هرچه ادراکات نهانی آنها کمتر و ادراکات آشکارشان بیشتر باشد ، یعنی هرچه نظرگاه جوهر از کلیه جهان گشاده تر باشد ، نمایندگیش نسبت به جهان روشن تر و به کمال نزدیکتر است . خلاصه : علت غائی کمال در جوهر فرد محرك «شوق» (۱) است که در جنبه روحانی مایه علم و فکر و تعقل ، و در جنبه جسمانی علت فاعلی حرکات می شود که آن سبب ظهور حوادث است .

در باب حرکت و سکون هم خلاصه بیان لایبنیتس اینست ، که حرکت نیز به خلاف عقیده دکارت مانند زمان و مکان بی حقیقت و مخلوق ذهن انسان است ، نظر به تغییر مناسبت اجسام با یکدیگر ، حقیقت همان نیرو است که دوام او مظهرش حرکت است ، و سکون مطلق هم در کار نیست چه ، نظر به اینکه طفره محال است ، می کند نیست جسم از سکون دفعتاً به حرکت آید پس : چون نیرو هیچگاه از جوهر منفک نمی شود ، سکون امری ظاهری است ، یعنی حرکتی بی نهایت خرد و نامحسوس است . و از این بیان بر می آید که آنچه مقدارش در جهان ثابت و معین است ، آن سان که دکارت گمان برده بود حرکت نیست ، بلکه نیرو است که هر جا کاسته شود البته جای دیگر افزون شده است ، و در واقع تغییر جهت داده است .

توجه لایبنیتس به اینکه حقیقت وجود نیرو است ، و آنچه در عالم ثابت است همانست ، و همه موجودات و حوادث و احوال ، چه در محسوسات ، و چه در معقولات نمایش اومی باشند به ضمیمه اختراع او در محاسبه مقادیر بی نهایت خرد ، که تأثیرش در فلسفه لایبنیتس محسوس است ، از بزرگترین غنیمت هائی است که برای فکر نوع بشر دست داده است ، و امروز بنیاد و مدار علم و حکمت می باشد و نتایج سترک از آن به دست آمده است ، و فهم درست آن موکول به اینست که شخص در علوم ریاضی

---

(۱) ابرشوق یا خواهش را لایبنیتس **Appétition** می خواند و بضمیمه ادراک **Perception** صفت اصلی جوهر فرد می داند .

و طبیعی به تفصیل وارد شود، و بنا بر این تکمیل این معلومات را به آنجا محول می‌داریم .



گفتیم، جوهرها همه مستقلند و بر یکدیگر تأثیر نمی‌کنند، و درو پنجره ندارند که چیزی از آنها بیرون رود، یا بر آنها وارد شود پس این مشکل پیش می‌آید که ادراک جوهرها از یکدیگر به چه وسیله می‌شود؟ و مخصوصاً فرمانروائی فردهای عالی و فرمانبرداری فردهای سافل، یا به عبارت دیگر، روابط جان و تن و روح و جسم چگونه است؟ و روح که خاصیتش علم است، چگونه در جسم تأثیر کرده، او را به حرکت می‌آورد و حرکات جسم چگونه در روح تأثیر نموده علم را ایجاد می‌نماید؟ این مشکل در فلسفه دکارت که جسم و روح را دو جوهر متباین می‌دانست حل نشده بود؛ مگر اینکه بگوئیم، عقیده‌ای که اودر «خلاق مدام» (۱) اظهار کرده است جواب این مشکل باشد، چنانکه مالبرانش تصریح کرد که علت ذاتی همه امور خدا است؛ و تأثیرات مخلوقها نسبت به یکدیگر ظاهری است، و اگر علت باشد علت عرضی است (۲). اسپینوزا حل مشکل را به این وجه کرد که جوهر یکی است، و مابینتی در میان نیست. لایبنتس هم همه امور را منتسب به خدا می‌کند، اما نه به وجهی که مالبرانش می‌گوید؛ بلکه بر او خرده می‌گیرد که خدا را صانعی عاجز پنداشته که هر آن مجبور است درماشینی که ساخته دست ببرد تا راه بیفتد، و می‌گوید؛ خداوند از آغاز که جهان را آفریده، این ماشین را چنان کامل ساخته که تا ابد چرخها و اجزایش به اتفاق کار می‌کنند. به عبارت دیگر هر امری که در هر جوهر فرد واقع می‌شود؛ نتیجه امری است که بلافاصله پیش از آن در آن جوهر واقع شده بود، و این رشته همچنان به قهقرا تا روز اول خلقت کشیده است، و در جوهرهای دیگر

---

(۱) رجوع کنید به جلد اول سیر حکمت بخش دوم

(۲) رجوع کنید به فلسفه مالبرانش در همین کتاب .



همچنین ، و این احوال جوهر های مختلف بر حسب ترتیبی که خداوند از آغاز مقرر فرموده ، با هم مقارنه و موافقت دارند ، و این مقارنه و موافقت به نظر ما به صورت تأثر و علت و معلول جلوه می کند ، ولی خطا است چون هر حالتی که در هر جوهری معلول حالت پیشین خود او است نه معلول حالت جوهر دیگری که مقارن او است ، و تمثیل آن چنین است ، که دو ساعت را کاملاً بی عیب ساخته باشند ، و آنها را با هم مطابق نموده . و چنان كوك کرده باشند که تا ابد با هم کار بکنند ، و ذره ای تخلف نداشته باشند ، پس هر کس آنها را می بیند حرکات آنها را به یکدیگر مرتبط فرض می کند ، و حال آنکه ارتباط آنها فقط به اینست که يك سازنده آنها را ساخته و با هم سازش داده است ، بنا بر این وقتی که من اراده می کنم که پای خود را برداشته پیش بگذارم ، اراده من که معلول احوال پیشین نفس من و متوجه غایت خود بوده ، مقارن شده است با حرکت پای من که آن نیز معلول احوال پیشین همان پا بوده است ، و این مقارنه را خداوند از روز ازل مقرر داشته است به این قاعده عجیب لایبنیتس نامی نهاده است که ما آن را قاعده « همسازی پیشین » ( ۱ ) ترجمه می کنیم ؛ و آن در تاریخ فلسفه جدید معروف است ، و شگفت اینکه ، با اعتقاد به این قاعده ، لایبنیتس از جبری بودن استیحا ش دارد ، چنانکه پس از این معلوم خواهیم کرد .



زندگی یعنی چه ؟ و زایش و مرگ چیست ؟ به عقیده لایبنیتس زندگی حال طبیعی موجودات است ، چون همه جان دارند ، ولی چنان که گفتیم در درجات مختلف هستند ، و موجودات جاندار همواره در معرض تغییرند ، و اجزای تن خود را دائماً تبدیل می کنند در حالی که صورت آنها پابرجا است اجزاء آنها هم که جوهرهای فرد باشند ، چنانکه پیش ازین گفته ایم . معدوم شدن نیستند . از این گذشته هر يك از موجودات مرکب يك هسته و تخمه اصلی دارند که

می‌تواند به نهایت خردی برسد، و با آنکه همه اعضای بدن پراکنده شوند، و از میان بروند، او به حال خود باقی است، و روح آن بدن را دربردارد.

زایش چنانکه محسوس و مشهود است، عبارت است از این که تخمه باروحي که دربردارد، اجزای تنی برای خود فراهم کند، به عبارت دیگر، زایش از عدم به وجود آمدن نیست بلکه روئیدن، و نمو کردن وجودی است که از پیش موجود بوده است. بر همین قیاس می‌توانیم معتقد شویم که مرگ هم از وجود به عدم رفتن نیست، بلکه ریختن شاخ و برگ و کاستن و درهم رفتن وجود است. پس، چون درست بنگریم زایش و مرگ به معنی موجود و معدوم شدن حقیقت ندارد، تبدیل تن و اعضاء واجزا است به آهنگی سریع تر و شدیدتر از آنچه در حال عادی زندگانی واقع می‌شود، پس، هر جانی همواره به تنی پیوسته است، با تغییر حال و صورت، و این بیان البته مستلزم قول به تناسخ هم نیست، زیرا تناسخ چنان که می‌دانیم چیز دیگری است.

انسان که میان همه حیوانات روحش بلندترین پایه را دارد، علاوه بر اینکه مانند روح حیوانات دیگر باقی است، شخصیت خود را هم از دست نمی‌دهد، و از جمله دلایل بقای روح اینست که، او نماینده جهان است، و کل عالم در او موجود است، پس، دوام او مانند دوام کل جهان است، و برای اینست که همواره رو به کمال برود، ضمناً از آنجا که کمال نفس انسانی با کمال ذات باری فاصله‌ای بسیار دارد. به حکم اینکه طفره جایز نیست، مخلوق هائی شریف‌تر و کاملتر از انسان هم باید وجود داشته باشند که به خدا نزدیکتر باشند.

این قسمت از فلسفه لایبنیتس که بیان کردیم، مطالبی است که در رساله‌ها و نوشته‌های آن حکیم پراکنده است، ولیکن عمده آنها به طور خلاصه در رساله‌ای معروف به «معرفت جوهر فرد» مندرج می‌باشد.

## بهره دوم : بیان لایبنتیس در باب فهم و عقل انسان

گفتیم ، به عقیده لایبنتیس جهان مرکب است از عدهٔ بیشماری از جوهرهای فرد که هر يك از آنها نمایندهٔ همهٔ جوهرهای دیگر و کل جهان می‌باشند ، و حقیقت جوهر فرد نیرو و کوشش است که منشأ همهٔ آثاری است که در جهان دیده می‌شود ، و در هر وجودی از موجودات کاملترین جوهر فرد نفس یا روح او است .

و نیز معلوم کردیم که نیرو و کوشش جوهر فرد متضمن دو خاصیت است : یکی ادراک و یکی شوق ، و گفتیم : شوق محرك جوهر است . برای رسیدن به کمال که علت غائی است ، و این سبب تغییرات و حرکات او می‌شود ؛ بنابراینکه ادراکهای جوهر بعضی روشن و آشکار و بسیاری از آنها تاریک و پنهانی می‌باشند .

تقسیم ادراکات به آشکار و پنهان که امروز در روانشناسی و فلسفه اهمیت بسیار دریافته است ، از یادگارهای مهم لایبنتیس است ، که معلوم کرده است که جوهرها و نفوس حتی نفس انسان ، امور را دو قسم ادراک می‌کنند . يك قسم ادراکی است که نفس از آن غافل است ، و متنبه نیست ، و قسم دیگر ادراکی است که نفس به آن متنبه است . قسم اول را ادراک پنهان و بالقوه ، و قسم دوم را ادراک آشکار و بالفعل می‌گوئیم ، و بنابر اینکه هر جوهری نمایندهٔ کل جهان است ؛ یعنی همهٔ آنچه در جهان ادراک کردنی است دربردارد ، پس یقین است که مقدار ادراک پنهان حتی در نفس انسان بسی بیشتر از ادراک آشکار است ، چون می‌دانیم که معلومات ما در جنب مجهولات چقدر اندک است ، و جوهرها و نفوس هر چه مدرکات آشکارشان بیشتر باشد مرتبتشان بالاتر است ، چنانکه پیش ازین بیان کرده ایم ( ۱ )

---

( ۱ ) رجوع کنید بصفحهٔ ۹۱ تا ۹۴ عمین کتاب . لایبنتیس

ادراک پنهان را **Perception** و ادراک آشکار را **Aperception** می‌خوانند امروز اصطلاح تغییر کرده و قسم اول را

نه تنها ادراکات انسان بمضی پنهان و بعضی آشکار است ، بلکه همان ادراکات آشکار هم غالباً نتیجه اجتماع ادراکات پنهان است چنانکه پیش از این مثال زده ایم ، که غرض موجهای دریا که شخص به خوبی می شنود از مجموع آوازه های قطره های آب درست می شود که هر يك از آنها به تنهایی محسوس نیست ، و مدرکات دیگر هم چون درست تأمل کرده شود همین حال را دارد .

از این گذشته ، کارهای انسان هم نتیجه ادراکات پنهان است ، به این معنی که انسان هر کار می کند البته علتی و سببی دارد ، ولی غالباً شخص سبب های حقیقی اعمال خود را نمی داند چون سبب های آشکار نتیجه امور پنهانی است که در نفس هست و آواز آنها غافل است . این مسئله ، که ادراک و علم برای انسان از چه راه دست می دهد ، و چگونه است ، از مسائل دیرین و بسیار غامض فلسفه است . تاریخ عقیده ها و تحقیقات در این باب طولانی است . در میان قدما نظرهای برجسته یکی رأی افلاطون ، و یکی رأی ارسطو است . افلاطون علم را در نفس انسان به حالت نهانی موجود می دانست ، و معتقد بود که انسان پیش از این زندگانی بهمه چیز عالم شده ، ولیکن فراموش کرده است و باید یادآوری شود . ارسطو معتقد بود که ذهن لوحی است مجرد (۱) که بر حسب استعدادی که دارد به واسطه حواس معلومات در او وارد و منقوش می شود ، و به سبب حافظه تجربه حاصل می گردد ، و عقل آن معلومات و تجربه ها را پرورش می دهد و نتایج کلی می گیرد . محققان دیگر هم همه روی یکی از این دو زمینه کار کرده بودند .



**Perception inconsciente** یعنی ادراک غیر مقرون به شعور ،  
و قسم دوم را **Perception consciente** می خوانند یعنی مقرون  
به شعور .

Table rase (۱)

دکارت اظهار نظر کرد؛ که معلومات انسان بعضی از خارج یعنی توسط حواس حاصل می‌شود ولیکن بعضی مفهومات کلی و مجرد در نفس انسان به فطرت موجود است (۱) که حقایق علمی و فلسفی را به وسیله آنها به دست می‌آورد. از قبیل تصویری که از خدا و نفس خود و جوهر و بعد زمان و مکان و مانند آنها دارد، و در واقع تصورات روشن و آشکاری که در ذهن انسان هست همان معانی است، و مدرکات حسی همه مجمل و مبهم و غیر یقینی است. این عقیده را که علم انسان مبتنی بر مفهومات مجردی است که عقل بالفطره بر آنها حکم می‌کند؛ و مستقل از حس است اروپائیان مذهب «اصالت عقل» (۲) می‌گویند. یکی از حکمای انگلیس که «لاک» (۳) نام داشت، و معاصر لایبنیتس بود، و پس از این به تفصیل از او سخن خواهیم گفت، عقیده دکارت را باطل دانسته، همه معلومات انسان را منتسب به حس و تجربه کرد، و به اینجهت عقیده او را مذهب «اصالت تجربه» (۴) می‌گویند.

لایبنیتس در این باب به مخالفت لاک برخاست، نظر به اینکه او هر علم و ادراکی را منتسب به جوهر فرد می‌کرد، و جوهر فرد را بی در و پنجره می‌دانست که چیزی از خارج بر او وارد نتواند شد، و هر چه ادراک می‌کند از درون خود او است، حتی محسوسات که به قاعده همسازی پیشین بر جوهر یعنی بر نفس معلوم می‌گردد، ولیکن در اینجا هم لایبنیتس مطلب را چنان می‌پرورد که رأی افلاطون و ارسطو و دکارت و لاک با رأی خود او همه با هم سازگار می‌شود.

به این معنی که می‌گوید، می‌توان گفت محسوسات و مدرکات نفس از خارج با و می‌رسد و تجربه حاصل می‌شود، باین اعتبار که هر فردی مدرکات فردی دیگر را در بردارد، پس؛ اگرچه هرگاه جوهر امری را ادراک می‌کند در واقع يك ادراک نهانی او مبدل به ادراک

(۱) *Idées innées* رجوع کنید بجلد اول این کتاب صفحه ۱۵۱

(۲) *Rationalisme* (۳) *Locke*

(۴) *Empirisme*

آشکار شده است ، ولیکن چون همان ادراک در جوهر دیگر هست ، می توان گفت آن را درک کرده است . پس ، ارسطو ولاك بیحق نیستند ، ولیکن دکارت هم حق دارد ، بلکه ما از او پیش می افتم و می گوئیم ؛ همهٔ مدرکات فطری هستند ، چون همه را بالقوه در جوهرها موجود می دانیم ، و اینکه تصدیق کردیم که به اعتباری ادراکات از خارج بر نفس وارد می شود ، منافی نیست با اینکه آن ادراکات را درواقع برای هر نفسی امری درونی و ذاتی بینداریم ، و اشکالی که بردکارت کرده اند ؛ که اگر بعضی مفهومها و تصورات را هر نفسی بالفعل دارد ، پس چرا کودکان و وحشیان آن ادراکات را ندارند ، دفع می شود به اینکه کودکان و وحشیان فقط در غفلتند ، و اگر در عقل آنها آن مفهومها بالفعل نیست ، بالقوه هست . و تمثیل این فقره را به این وجه میتوان کرد ؛ که سنگی فرض کنیم که در او از روز ازل خطوطی کشیده شده باشد ، که چون سنگ تراش بر طبق آن خطوط بر آن سنگ تیشه بزنند ، مجسمهٔ فلان شخص از آن بدر آید ، پس ، آن سنگ اگر چه به ظاهر و بالفعل تصویری نمی نمود ، درواقع و بالقوه مصور بود . و شاهد دیگر اینکه چه بسیار معلومات در ذهن انسان هست که فراموشی شده و به اندک یادآوری باز در ذهن حاضر می شود ، پس ، آن معلومات پنهان بوده ، و آشکار شده است . و دلیل دیگر اینکه ، می بینیم هر آدم با شعوری اگر چه کودک یا وحشی باشد ، همین که زبان و بیان داشته باشد ، در امور مانند کسان دیگر حکم می کند ، و استنباط و استدلال می نماید . پس معلوم می شود ، بعضی حقایق و اصول در همهٔ نفوس هست ، جز اینکه بیش و کم پنهان و آشکار است ، و ظهور و بروزش محرك و منسب می خواهد ، و به این وجه عقیدهٔ افلاطون را هم می توان تصدیق کرد .

به عقیدهٔ لایبنیتس گذشته از ادراکات ، دیگر حقایق و اصول کلی که در همه نفوس بالفعل هست ، و مبنای تعقل و علم و فلسفه می باشد همان قاعدهٔ امتناع تناقض و لزوم وجود علت موجب است که در بخش سوم از همین فصل به آنها اشاره کردیم ، در فصل آینده باز هم به این مبحث خواهیم رسید ، زیرا چنانکه اشاره شد ، سبب عمدهٔ ورود

لایبنیٹس در این بحث تحقیقاتی بود که «لاک» حکیم انگلیسی در این باب نمود بوده و چون کتاب لاک مشتمل بر فواید بسیار بود، مورد توجه خاص دانشمندان واقع شد و از آنجا که لایبنیٹس در باب فطری بودن معلومات با او مخالف بود، کتابی در مقابل کتاب لاک تصنیف کرده در همه مباحث کتاب لاک وارد شد، و نظر خود را در آن مباحث اظهار نمود، و ما هم در فصل آینده در ضمن بیان فلسفه لاک ناچار خواهیم بود به این مسائل به اختصار اشاره کنیم.

### بهره سوم - بیان لایبنیٹس در خداشناسی

در هر مبحث از مباحث فلسفی که وارد شدیم، رأی لایبنیٹس منتهی به وجود خدا شد، مراتب نفوس و ادراک جوهرهای فرد را دیدیم که درجات مختلف بشمار دارد، از مراتب بسیار پست و ادراکی که مانند نبودن است، تا ادراک تام مطلق که جز به ذات پروردگار نمی تواند تعلق داشته باشد. و نیز ارتباط جوهرها و اثر آنها را در یکدیگر ملاحظه کردیم که بر حسب تقدیر الهی است، یعنی به واسطه همسازی پیشین است که خداوند مقرر فرموده است در هر موضوع دیگر هم که به دقت وارد شویم سرانجام به همانجا می رسد.

در اثبات ذات باری برهانهای لایبنیٹس چندان تازگی ندارد، و همان دلایلی است که پیشینیان آورده اند، جز اینکه مانند همه مسائل دیگر آنها را به صورت خاصی در آورده است. استدلال مهم او در این مبحث بعضی اوقات به برهان «لمی» (۱) و گاهی به برهان «انی» (۲) است.

نخست اینکه، موجودات عالم بیشک همه ممکن اند، و علت موجه آنها در خودشان نیست، و عقل حکم می کند به اینکه سرانجام باید وجودی باشد که علت موجه اش در خودش باشد، یعنی قائم به ذات و واجب الوجود باشد، و البته بیرون از ممکنات و مقدم بر آنها

Démonstration à priori (۱)

Demonstration a posteriori (۲)

است این برهان را اروپائیان «برهان جهانی» (۱) نام نهاده اند ، چون از وجود جهان بی به وجود آفریدگار برده می شود . از این گذشته نظام عالم محتاج است به اینکه وجودی با علم و قدرت و کمال نامتناهی این نظام را برقرار کرده باشد ، و احتیاج به چنین وجودی در فلسفه لایبنیتس بیشتر محسوس می شود، از آنرو که او قاعده همسازی پیشین را پیش کشیده که حدوث جمیع وقایع جهان را به آن منتسب نموده است و این همسازی که نظامی شگرف است ، جز به وجود ناظمی متصور نمی شود ، و چون قاعده همسازی پیشین متضمن تصدیق بر علت غائی می باشد این برهان را اروپائیان از نوع برهان «علت غائی» (۲) خوانده اند .

برهان دیگر مبنی بر وجود حقایق ثابت جاوید است در ذهن انسان از قبیل ، اصل لزوم علت موجب ، و امتناع تناقض ، و مانند آنها باین معنی که این حقایق در نفوس ما وجودشان ذهنی است ، ولیکن مسلم است که ذهن ما منشأ آنها نیست و باید ناشی از حقیقتی نام و تمام باشند ، که آن علم خداوند است این برهانها که ذکر شد همه برهان «انی» بود .

برهان دیگر که «دلی» است همان برهان وجودی آنسلم است که دکارت نیز آن را تجدید نموده ، و حاصل آن اینست؛ که همین که ما تصور ذات کامل را داریم ، دلیل است بر اینکه او وجود دارد ، ولایبنیتس این برهان را تکمیل می کند باینکه تصور ذات کامل و نامحدود مانع عقلی ندارد ، یعنی متضمن تناقض نیست ، پس البته موجود است . توضیح آنکه از سخن لایبنیتس چنین برمی آید که معتقد است به اینکه هر ذاتی به تصور آید و وجودش ممتنع عقلی نباشد به تناسب حقیقت و کمالی که در او هست اقتضای وجود دارد ؛ تا آنجا که ذات کامل اقتضای وجودش چنان تمام است که وجودش واجب است . به این

Preuve comologique (۱)

Preuve téléologique (۲)



معنی که ذاتی که کامل نیست ، و محدود است ، بسا هست که از جهت ذاتهای دیگر برای وجودش مانعی پیش می آید. اما برای وجود کامل مانعی نمی تواند بود . به این وجه لایبنتیس به اعتقاد خود برهان وجودی را تکمیل می کند به اینکه نخست ثابت می شود که ذات کامل وجودش ممتنع نیست ، و مانعی هم ندارد و اقتضای وجودش به حد وجوب است، پس، چنین ذاتی که ما تصورش را داریم ، و می توانیم تعقل کنیم وجودش واجب است .

در همه این براهین تکیه استدلال بر اصل علت موجهه است که متمم علل است ، برای اینکه علت تامه شوند، و حقیقت این اصل خود در علم خداوند است ، یعنی ما به واسطه این اصل پی به وجود آفریدگار می بریم ، و آفریدگار این اصل را متحقق می سازد ، و وجود موجودات همه تابع آن اصل است ، و بنا بر این می توان گفت : کلیه فلسفه لایبنتیس مدارش بر لزوم علت موجهه یا کافیه است .

در نظر لایبنتیس تصور ذات واجب الوجود از تصوره های فطری عقل انسان است ، و از معانی فطری دیگر که پیش از این به آنها اشاره کردیم بیرون نیست. انسان چون ذات خود را ادراک می کند، مفهوم ذات به طور کلی در عقلش صورت می پذیرد، و چون نفس انسان جوهر بسیط است تصور ذاتی که جوهر بسیط است ، برای او حاصل است ، و چون در ذات خود علم و قدرت و اراده مشاهده می کند ، و آنها را ناتمام می بیند ، البته عقلش حکم به وجود ذاتی که این قوه ها در او تمام باشد می نماید ؛ پس، چون در عقل تصور کمال منضم به تصور ذات شد ، تصور خداوند حاصل می شود ، و می دانیم که کمالات در وجود انسان محدود است، و سبب محدودیتش مقید بودن نفس به بدن و ماده، یعنی به ادراکات مبهم و تاریک و اراده های مشوب به نفسانیات می باشد . پس برای تصور ذات باری کافی است ، که ذاتی تعقل کنیم مانند نفوس خودمان که از علائق مادی بکلی مجرد، و بنا بر این حقایق بر او تام و تمام جلوه گر و اراده اش بیحد و قید متوجه خیر مطلق باشد ، و نفس انسانی که به مقتضای مخلوقیت البته محدود و گرفتار ماده است ، پر تو ضعیفی از آن منبع روشنائی خواهد بود ، و اگر

موجودات هر کدام جوهر فردی هستند ؛ خداوند فرد کمال جوهر است و او را «جوهر جوهرها» (۱) نیز نامیده اند .

درضمن اثبات ذات باری به صفات او نیز پی بردیم ، و دانستیم که ناچار او ذاتی است یگانه ، چون علت غائی وجود است و علت موجه و علت کافی است ، پس ؛ به ذات دیگری که واجب باشد حاجت نیست ، و نیز او ذات کامل است ، چون نامحدود است و کمال او متضمن علم و اراده و قدرت است . علمش جاعل ماهیات است اراده اش جاعل وجود آن ماهیات ، و قدرتش مایه این هر دو امر است ، و این هر سه صفت باری تعالی در جوهرهای فرد نیز به صورت ادراک و شوق که پیش ازین بیان کرده ایم ؛ بیش یا کم ظهور می کنند ، و بیش یا کم هر چه باشد در جنب علم و قدرت الهی مانند قطره ای در جنب دریا است ، و با همه این بیانات که کرده شد ، عقل و فهم بشر از شناختن ذات باری چنانکه باید البته عاجز است ، همان اندازه که حیوان از دریافت حقیقت عالم انسانی ، و گیاه از دریافت حقیقت عالم حیوانی عاجز دارد .

### بهره چهارم - بیان لایبنتیس در چگونگی آفرینش

معلوم شد پروردگاری هست ؛ و او جوهرهای فرد را که تجلیات ذات اومی باشند ایجاد می کند . و همچنانکه آنها را ایجاد می کند ابقا نیز می نماید ، و اینکه دکارت می گفت ، خالق دائماً در کار خلق کردن است ، به این معنی درست بود ؛ که اگر آفریدگار دست از مخلوق بردارد البته همه معدوم می شوند .

اکنون باید دید آفرینش به وجوب و اضطرار (۲) است و یا به قدرت و اختیار (۳) . دکارت در کار آفرینش شرط و قیدی تصور نمی کرد ، و قدرت را به طور تساوی قائل بود ، یعنی نباید گفت ؛ خداوند در فعل خود به نیکی و زیبایی و داد و خرد مقید است ، زیرا نیکی و بدی و

---

la Monade des monades (۱)  
liberté (۳)      Nécessité (۲)

زیبائی وزشتی و داد و بیداد را خودجمل می کند ، و به حکم او مقرر می گردد ، و نتیجه این رأی تقریباً این می شود ، که اراده الهی اراده « جزافیه » است ( ۱ ) . اسپینوزا می گفت : فعل پروردگار ایجابی و مقید به ضروریاتی است ، مانند وجود احکام هندسی که به غیر آن وجه ممکن نیست واقع شود . لایبنتیس گفت : هیچیک از این دو قسم نیست ، چه معنی سخن دکارت اینست که دستگاه آفرینش هرج و مرج است ، و نتیجه رأی اسپینوزا این می شود ، که خدا بی اختیار است ، ولیکن این هردو نظر را به وجهی تصدیق هم می توان کرد ، و با هم جمع می توان نمود به این معنی که وجوب و ضرورت دو قسم است : یکی هندسی که منطقی و عقلی ( ۲ ) هم می توان گفت ، و یکی اخلاقی ( ۳ ) ضرورت هندسی یا عقلی که نتیجه اصل امتناع تناقض است ، مانند این حکم است که دو دوجهارمی شود . ضرورت اخلاقی آنست که آنکه اراده ای عقلانی دارد ، در امری که به دوجه ممکن است واقع شود ، وجه بهتر را اختیار می کند و این میانه قدرت بر تساوی واضطرار است . اختیار است اما بی قید نیست ، و چون درست تأمل شود دیده می شود که ماهیت مقیده ضرورت عقلی و اصل امتناع تناقض است یعنی به غیر از وجهی که تعقل می شود ممکن نیست اما وجود یافتن ماهیات فقط تابع ضرورت اخلاقی و اصل علت موجب است ، یعنی : اگر با خیر و صلاح سازگار باشد ، ایجاد می شود و گرنه نمی شود ( ۴ ) . پس ، نسبت به ماهیت رأی اسپینوزا حق است

( ۱ ) یعنی برای اعمال قدرت وجهی برای ترجیح نیست ، و این قسم قدرت را اروپائیان *Liberté d, Indifférencé* میگویند

( ۲ ) *Nécessité logipue* یا *Nécessité géométrique*

یا *Nécessité morale* ( ۳ ) *Nécessité -métaphysique*

( ۴ ) مثال روشن این سخن اینست : که مثلاً تساوی بودن

قطر های دایره هندسی عقلاً واجب است ، و دایره ای که قطر هایش متساوی نباشند ، فرضش متضمن تناقض است . و ممتنع است و حتی



و نسبت بوجودد کارت حق داشت، و در هر حال ذات پروردگار چنانکه از اضطراب و جبر منزّه است، فعل هوسناکانه هم شایسته او نیست، در فعل و ایجاد قادر و مختار است، ولی ترجیح بی مرجع روا نمی دارد و به حکمت کار می کند.

مسئله قضا و قدر را لایبیتس به این وجه حل می کند که هر امری که امتناع عقلی نداشته باشد، در حد خودش البته ممکن است، اما از میان امور ممکن آن امری واقع می شود که با امور دیگری که بر او مقدم بوده، و با او مقارنند سازگار باشد، بر حسب اصل امتناع تناقض و اصل علت موجب، و مشیت الهی، جز بر این وجه قرار نمی گیرد. به این اعتبار می توان گفت: همه امور مقدر است، چون رابطه علت و معلول در کار است، و بیرون آمدن معلول از علت حتمی است، و این کیفیت را اروپائیان به لفظی (۱) ادا می کنند که معنی آن وجوب ترتب معلول بر علت است.

نسبت به اعمال انسان هم لایبیتس نه جبر (۲) قائل است نه تفویض و آزادی مطلق (۳). به این معنی که تفویض مطلق را قائل نیست، چون مقدور بودن امور را بنا بر ترتب معلول بر علت و به حکم قاعده همسازی پیشین معتقد است بنا بر اینکه هر امری واقع می شود البته معلول امری است مقدم بر او و متناسب با اموری که مقارن او می باشد جبر مطلق را هم معتقد نیست و می گوید اختیار است (امر بین الامرین) زیرا که مختار کسی را می گویند، که فعلش از روی شعور باشد، و دیگری او را مجبور نکند، و آن فعل ممکن باشد



در علم خدا هم صورت نمی پذیرد، اما ایجاد دایره امری است ممکن، و اختیاری اگر خیر و مصلحت باشد خداوند ایجاد می کند، و اگر نباشد نمی کند و این همان سخن است که حکما گفته اند: اراده الهی بر امر محال تعلق نمی گیرد ولیکن در امور ممکن مختار است.

Fatalité (۲) Déterminisme (۱)

Liberté d'indifférence (۳)

نه واجب هندسی ، و این هر سه شرط در ارادهٔ انسان موجود است . شعور و عقل و قوهٔ تمیز داشتنش که آشکار است ، اگرچه بیش و کم دارد و در هر حال محدود است . دیگری هم او را مجبور نمی‌کند ، چون هرنه انسان یك جوهر فرد است ، و پیش از این گفته‌ایم : که بر جوهر از خارج تأثیری وارد نمی‌آید و هر اثری از او بروز می‌کند از نیروی درونی خود اوست ، جز اینکه چون مخلوق است بالطبع محدود است ، و مانند آفریدگار قدرت تام ندارد . اموری را هم که بر آنها اراده می‌کند البته امور ممکن است ، یعنی اموری است که می‌تواند نکند یا خلاف آنها را بکند . پس ، به این بیان انسان فاعل مختار است ، هر چند مختار بودن او با مختار بودن آفریدگار بسیار تفاوت دارد ، ولیکن شك نیست که هر چه می‌کند با علم به اینست که خلاف آن ممکن است ، و این اختیار است و به مقتضای مرجع بودن امر عمل می‌کند .

این بیان لایبیتس را در جبر و اختیار بعضی پسندیده ، و رافی می‌دانند ، اما بسیاری هم می‌گویند حق اینست که او به لفظ و صورت ظاهر قناعت کرده است ، چه تصدیق می‌کند که عقل و شعور و نیروی انسان محدود است ، و از این گذشته قبول دارد که فعل و ارادهٔ انسان همه معلول امور مقدم و متناسب با امور متقارن او می‌باشند ، و قاعدهٔ همسازی پیشین را خود او اختراع کرده است ، و چه بسا می‌شود که اختیار انسان ناشی از دواعی است که خود از آنها آگاه نیست . با اینحال چگونه می‌توان معتقد شد که انسان فاعل مختار است ؟

آخرین مطلب مهمی که از عقاید لایبیتس در امور فلسفی و خداشناسی و جگونگی آفرینش باقی مانده است که خاطر نشان کنیم ، این است که : آن حکیم شرح مبسوطی دارد در اینکه این عالم خلقت بهترین عوالمی است که ایجادش ممکن بوده است ، نظر به اینکه آفریدگار که فاعل مختار است ، بنا بر حکمت بالغه آنچه را بهتر است اختیار می‌کند . البته نمی‌گوید در دنیا بدی و شر وجود ندارد ، ولیکن اظهار عقیده می‌کند که رویهمرفته خیریش از شر است ، و آن

اندازه که بعضی شکایت می کنند بدی غلبه ندارد ، چنانکه هر کس عمری دراز کرده و گرم و سرد بسیار چشیده ، با همه دلنگی که از روزگار داشته باشد اگر بنا شود عمر را از سر بگیرد ، بسی شادمان خواهد بود . آن اندازه نقص و عیب هم که در دنیا هست به خداوند منتسب نیست . آفریدگار فعلش مثبت است و وجودی است ، و بدی و نقص امر عدمی است . مخلوق که بالطبع و ناچار محدود است ، از نقص و عیب مبری نمی ماند و سیه روئی از ممکن هرگز جدا نمی شود ، و بنابراین وجود شرنا گزیر است ، و از کجا که سودمند نیست ؟ و علم ما به حکیم و مهربان بودن خدا مقتضی است ؛ که حکم کنیم به اینکه سودمند است ، و با حکمت و مصلحت موافقت دارد . و انگهی عالم خلقت را رویهم رفته باید نگاه کرد ، و موارد خاص را نباید میزان گرفت و در آن صورت دانسته می شود که خیر و شر جهان را چون درست بسنجیم ؛ خیر غالب است . و آنچه در عالم آفرینش روی می دهد به بهترین وجه است .

هر چند اکثر حکمای پیشین هم این نظر را اظهار کرده بودند ، که هر چیزی به جای خویش نیکو است ، و لیکن در متأخران و محققانی که از ارباب دیانت نبوده اند ، خاصه در اروپا کسی به اندازه لایبنتیس در این باب بحث نکرده ، و مبالغه ننموده است . چنانکه خوش بینی (۱) او معروف و ضرب المثل شده ، و بعضی از ظرفا به جد و به هزل سربه سر او گذاشته اند ، و « آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد » گفته اند .



پیش از این گفته ایم : لایبنتیس در همه رشته های معارف وارد

(۱) Optimisme این خوش بینی را در زبان فرانسه به این عبارت ادا می کنند که مثل شده است ، « در این عالم که بهترین دوالم ممکن الوجود است همه چیز به بهترین وجه است . »

**Tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes Possibles**

شده ، و تحقیقات گرانبها نموده است . ولیکن نظر ما در این کتاب همه متوجه به مباحث فلسفی است ، و به مسائل دیگر نمی پردازیم ، در اخلاق و اصول و مبانی دیانت و سیاست و حقوق و عدالت هم گفتگو بسیار دارد ، ولیکن تحقیقاتش در اخلاق بر آنچه دیگران گفته اند ، چیزی نمی افزاید و علم اخلاق او مبتنی بر همان اصول فلسفی او است که به آسانی می توان استنباط کرد . در دیانت و سیاست هم چون مباحثاتش اساساً مربوط به عالم عیسویت است ، برای ما چندان سودمند نیست ، و به همین اندازه که سر رشته عقاید فلسفی لایبنیتس را به دست دادیم . دانسته می شود که وجود او در عالم علم و حکمت چه تأثیر بزرگ داشته است .

# فصل چهارم

## حکمای انگلیس در سده هفدهم

### بخش اول

#### هابز

طامس هابز (۱) در سال ۱۵۸۸ در یکی از شهرهای کوچک انگلستان زاده ، و در سال ۱۶۷۹ درنود و دوسالگی در گذشته است . پس از انجام تحصیل بهره او معلمی و ندیمی بزرگزادگان شد ، و قسمت مهمی ازدوره زندگی او مصادف با انقلابات انگلستان بود ، از این رو بارها بمسافرت از انگلستان بیرون رفت ، گاهی بمصاحبت بزرگان و گاهی برای دور بودن از ناامنی و غوغای انقلاب . از جمله مدت زمانی در فرانسه مقیم وبا فضلی آن کشور هم نشین بود . معلوماتی که در مدرسه فراگرفت ادبیات بود ، اما فلسفه اسکولاستیک را که آن زمان بنیاد علم بودند نپسندید ، و اواز کسانی است که با فرنیس بیکن و دکارت در خراب کردن اساس اسکولاستیک همکاری کرده است . در چهل سالگی به ریاضیات و طبیعیات پرداخت ، و در ریاضی صاحب داعیه شد اما مقام بلندی نیافت . در حدود پنجاه سالگی به فلسفه مایل و بیشتر به حکمت عملی ، یعنی سیاست و اخلاق متوجه شد ، و در این رشته کتابهای چند تصنیف نمود ، و تحقیقاتش در این مباحث غوغا بلند کرد . و به مشاجره بلکه به مخاطره دچار شد ، به بیدینی هم متهم گردید . و يك اندازه جهان گردی و سرگردانی از این راه بود . با آن که از حکمای درجه

---

Thomas Hobbes (۱)



اول نیست ، چون محقق و صاحب فکر بود ، و عمری دراز کرد و به پیری رسید کم محترم و معتبر گردید ، نظریاتش در افکار تأثیر مهم نموده و مخصوصاً در تأسیس علم نفس و علم اجتماع مدخلیت تام داشته است ، تصنیف مهم او در این مباحث دو کتاب است یکی که به زبان انگلیسی است «لویاتان» (۱) نام دارد و دیگری به زبان لاتین به نام «اهل شهر» (۲) معروف است .



از حکمای انگلیسی کسانی که صاحب نظر و محقق بوده ، و از خود رأی مستقل داشتند همه به مشرب اهل حس و تجربه متمایل و در فلسفه مذهب مادی را می پسندیدند ، سر دفتر آنها در پایان سده شانزدهم و آغاز سده هفدهم فرنیس بیکن است که در جلد نخستین این کتاب به قدر کفایت او را شناسانیده ایم هابز که اینک مختصری از عقایدش را بیان می کنیم در جوانی درک خدمت فرنیس بیکن را نموده و در علم از او پیروی کرده ولیکن بیش از او به برهان قیاس و فلسفه اولی توجه داشته و از این جهت به دکارت نزدیکتر است و با فیلسوف فرانسوی معاصر بوده و از فضائلی است که بر رأی های او اعتراضات کرده و مباحثات نموده است .

تعریفی که هابز از فلسفه می کند اینست ، شناخت معلولها به علت ، و شناخت علتها به معلولشان به وسیله استدلال درست ، استدلال و فکر درست یعنی : جمع کردن معلومات با هم ، یا جدا کردن آنها از یکدیگر ، به عبارت دیگر : فلسفه یعنی تجزیه و ترکیب ، و تجزیه و ترکیب تنها به اجسام تعلق می گیرد و غیر از جسم هر چه هست موضوع فلسفه و علم نمی تواند باشد ، و مربوط به دین و ایمان است .  
پس : علم و فلسفه با جسم سروکار دارد ؛ خواه جسم طبیعی یعنی

(۱) **Leviathan** نام ازدهای هولناکی است که در تورات

مذکور است ، و مقصود مصنف از این ازدها دولت و حکومت است که باید بسیار مقتدر باشد .

(۲) **De Cive** و مقصود سیاست مدن است .

جماد و نبات و بدن های حیوانی و انسانی (علوم ریاضی و طبیعی) خواه اجسام اجتماعی و مدنی یعنی مردم و اقوام و ملل (اخلاق و سیاست) و در همه این علوم مدار عمل بر تجربه و حس است ، و فکر و تعقل نیز بنیادش بر حس است . محسوسات به وسیله حافظه در ذهن اندوخته می شود ، و معلومات را تشکیل می دهد که جمع و تفریق آنها فکر و تعقل را می سازد .

حس هم چون درست بنگری حرکتی است که از اشیاء در محیط احداث می شود و به وسیله اعصاب به مغز انسان می رسد ، و نکته در اینجا است : که محسوسات همه جز حرکاتی که در مغز و بدن انسان واقع می شود چیزی نیست ، و حادثات و عوارضی که به نظر ما می رسد همه توهم است ، چنانکه به تجربه می بینیم که چون به چشم ضربتی وارد می آید ، اگر چه در شب تاریک باشد چشم برق می زند و روشنائی حس می شود ، و حال آن که نوری در میان نیست .

نفس یا روح (روان) هم امر غیر جسمانی نیست ، و میان حیوان و انسان تفاوت در شدت و ضعف مدارک است . و ما نیز مانند جانوران گرفتار نفسانیات هستیم که بر ما مسلطند ، و اختیاری از خود ندارند . عقل هم از نفسانیات جلوگیری نمی کند و محرك انسان در اعمال تنها مهر و کین و بیم و امید است . هر حرکتی که در نفس واقع می شود اگر با زندگانی ملایم و مساعد است خوش آیند می باشد ، و انسان آن را خواهان است ، و اگر منافعی و مزاحم باشد ناخوش آیند است ، و شخص از آن می گریزد . مبدأ رنج و خوشی و الم و لذت همین است ، و داعی انسان هم بر آنچه می کند جز گرائیدن به خوشی و پرهیز از ناخوشی چیزی نیست ، یعنی میزان اخلاق و بنیادش بر سود و زیان است ، و نیک و بد اموری نسبی می باشند ، یعنی حسن و قبح امور بر حسب سود و زیان آنها است ، و نیک و بد و داد و بیداد در نفس امر وحد ذات حقیقت ندارد و آنچه مصلحت و خیر شخص در او است همان نیک است و داد است ، پس : مایه کارهای انسان خودخواهی است .

دینداری از ترس کیفر و عذاب است ، و حتی شفقت و دلسوزی که کسی بر بیچارگان می آورد از رنجی است که می برد ، چون تصور

می‌کند که ممکن است به خود او همان بیچارگی روی دهد. اکنون هیئت اجتماعی را به نظر بگیریم. به عقیدهٔ هابزاینکه گفته‌اند: طبیعت انسان مدنی و اجتماعی است، خطا است. در حال طبیعی انسان دشمن انسان است، و این عبارت از هابز معروف است، که انسان برای انسان گرگ است (۱). هر کس هر چه می‌خواهد برای خود می‌خواهد و به ضرر دیگری می‌خواهد، بنابراین همه با همه در جنگ خواهند بود، و هر که نیرویش بیشتر است پیش می‌برد، و این حقی است طبیعی، جز اینکه به این وضع امنیت میان مردم نخواهد بود، و زندگانی تلخ و دشوار است، چه بزرگترین نعمتها برای هیئت اجتماعی امنیت است پس: مصلحت و سعادت در اینست که وسیلهٔ استقرار امنیت را فراهم کنند، و آن اینست که هر کس از حق طبیعی و آزادی خود صرف نظر کند، و پای بند عهد و پیمان شود. از این رو است که مردم بر حسب تراضی و تبانی برای حفظ امنیت و پرهیز از جنگ وجدال دائمی قواعد و قوانین وضع می‌کنند و خود را به آن مقید می‌نمایند، جز اینکه رعایت قوانین و حفظ امنیت میان مردم به خودی خود صورت نمی‌پذیرد، پس: صلاح در اینست که امور خویش را تفویض یکنفر نمایند که او با قدرت و اختیار تام آنها را اداره کند، و امنیت را با نیرو و زور نگاه بدارد و برای چنین مدیری هیچگونه قید و بند روا نیست.

باری هابز در کارهای دنیا بدبین است، و فلسفه‌اش مادی است، بنیاد علم را حس می‌داند و بنیاد اخلاق را سود و زیان و بنیاد سیاست را زور و استبداد می‌پندارد، و قدری از این عقاید نتیجهٔ انقلاباتی است که در کشور او دست داده، و از آن جهت آزار کشیده و اگر خیر و آسایشی دیده در حمایت بزرگان و پادشاهان بوده است در هر حال می‌توان گفت: عقایدی را که بسیاری اشخاص در دل دارند و به زبان

---

(۱) این عبارت به زبان لاتین چنین است:

**Homo homini Iupus**

نمی‌گویند یا عمل می‌کنند و خلافتش را مدعی هستند ، هابز صادقانه بیان کرده و تحت قواعد و اصول آورده است .

## بخش دوم

### لاک

«جان لاک» (۱) یکی از بزرگترین حکمای انگلیس ، در سال ۱۶۳۲ زاده و در هفتاد و دو سالگی در ۱۷۰۴ در گذشته است . پس از تحصیلات عمومی چون فلسفه اسکولاستیک را نمی‌پسندید به طب پرداخت ، ضمناً با بعضی از بزرگان هم رابطه داشت و به این واسطه درباره‌ای از کارهای کشوری نیز دخالت یافت . به خارج انگلستان هم مسافرت کرده و خصوصاً در پاریس و هلاند مدتی اقامت نموده است به واسطه عقاید سیاسی که داشت مدتی از عمر گرفتار آزار مخالفان بود ، اما جزئیات وقایع زندگانی او چیزی نیست که نقل آنها سودی داشته باشد . در مسائل اخلاقی و تربیتی و اقتصادی و مذهبی و سیاسی رساله‌های چند نوشته است ولیکن تصنیف مهم او کتاب فلسفه او است که « تحقیق در فهم و عقل انسانی » (۲) نام دارد و تقریباً تمام آنچه از فلسفه او بیان خواهیم کرد نقل از آن کتاب است .



بازها گفته‌ایم ، که یکی از مسائل غامضی که از دیرگاهی مورد توجه دانشمندان گردیده ، مسئله چگونگی علم انسانی است ، یعنی اینکه ، انسان چگونه علم پیدا می‌کند؟ و ادراکات به چه وسیله برای او حاصل می‌شود ؟ و چه اندازه حقیقت دارد؟ و تا کجا با واقع مطابق است ؟

---

John Locke (۱) به زبان انگلیسی

*Essay concerning human understanding*

به زبان فرانسه *Essai sur L'entendement humain*

و نیز معلوم کردیم که از زمان باستان این مسئله را این قسم حل کرده بودند : که بعضی از مدرکات به واسطه حواس پنجگانه ، یعنی به وسیله تن دست می‌دهد ، و بعضی امور را هم انسان به وسیله عقل که امری مجرد و از تن جدا است درمی‌یابد ، و دیدیم که بعضی از حکما که پیشوای ایشان افلاطون است ، مدرکات حسی را متغیر ندانسته تنها برای مقولات حقیقت قائل شدند ، و معتقد بودند که معلومات عقلی در نفس انسان آشکار یا پنهان موجود است ، و باید کوشید که هر چه از آن معلومات پنهان و بالقوه است ؛ آشکار و بالفعل گردد . بعضی دیگر از حکما که سردر آنها ارسطو است ادراکات حسی را معتبر و مبدأ علم انسان شمردند با توجه باینکه حس فقط جزئیات و مادیات را درک می‌کند و ادراک کلیات و مجردات مخصوص عقل است ؛ بعضی هم مانند ابی‌قوریان و رواقیان علم انسان را منحصر به محسوسات دانستند ، و مقولات را نتیجه محسوسات پنداشتند .

دکارت که برای فلسفه طرحی نوربخت ، محسوسات را فقط وسیله تشخیص سود و زیان چیزهای خارجی برای تن پنداشت ، و تحقیق گردد که معلوماتی که از راه حس برای انسان حاصل می‌شود با واقع مطابق نیست ، و بنا براین در علم اعتماد بر عقل باید باشد ، و اظهار عقیده کرد بر اینکه گذشته از تصویری که از راه حس از خارج وارد ذهن می‌شود و آنچه ذهن خود به قوه متخیله جعل می‌کند ، معانی دیگر در ذهن انسان هست که فطری است ( ۱ ) یعنی خاصیت روح یا عقل انسان است به عبارت دیگر : آنها را خداوند در عقل انسان ودیعه نهاده است . حکمای دیگر هم که کراتزین شمرده شده‌اند ، این عقیده را داشتند و تصدیق می‌کردند ، و پیش از این گفته‌ایم ، که آنان را اصحاب عقل نامیده‌اند .

در خود انگلستان هم از معاصران لاک کسانی بودند که مذهب افلاطون را داشتند ، و در باب وجود معانی فطری با دکارت موافق بودند ، اما لاک که در بسیاری از چیزها با دکارت موافقت داشت ، در

باب معانی فطری با او مخالف شد و کتاب معتبر او که پیش نام بردیم یعنی «تحقیق در عقل انسان» از این رونگاشته شده، و آن نخستین کتابی است که در چگونگی علم انسان به تفصیل وارد گردیده، و مبدأ شده است برای بحث طولانی که حکمای اروپا در این باب نموده‌اند، و در واقع لاک از مؤسسان روانشناسی علمی می‌باشد. اینک خلاصه اصول مطالب آن کتاب را به دست می‌دهیم.



به عقیده لاک معلومات یعنی تصورات ذهنی انسان فطری نیست، چه، اگر فطری بود در ذهن همواره حاضر می‌بود، مگر اینکه قبول کنیم که معلومات فطری است، اما انسان از آنها آگاه نیست و این سخنی است بی‌معنی و تناقض دارد.

و نیز اگر معلومات انسان فطری بود، همه کس آنها را می‌داشت و حاجت به تحصیل نبود، و حال آنکه آشکار است که هیچکس نیاموخته دارای معلوماتی نمی‌شود، و می‌دانیم که کودکان و وحشیان و عامیان بسیاری از معلومات را ندارند، و اگر درست تأمل کنیم در می‌یابیم که معلومات انسان مکتسب و نتیجه تجربه است، جز اینکه بسیاری از آنها را شخص از کودکی کسب می‌کند، و به این واسطه چنین می‌نماید که از آغاز زندگانی آن معلومات را دارد، و حال آنکه از آغاز زندگی بنای کسب معلومات را می‌گذارد و همه را به تدریج در می‌یابد.

اینکه می‌گویند، بعضی معانی هست که همه مردمان آنها را تصدیق دارند، و این دلیل بر فطری بودن آنها است، اشتباه است، چون مسلم نیست که آن معانی را همه کس تصدیق داشته باشد و بر فرض که چنین باشد دلیل بر فطری بودن آنها نمی‌شود، و می‌توان گفت، آن معانی را همه از یکدیگر کسب می‌کنند.

بعضی مفهوم‌ها را هم که ادعا کرده‌اند فطری هستند، یا ممکن است چنین به نظر آیند لاک بر می‌شمارد و تحقیق می‌کند که فطری نیستند مثلاً: مفهوم تساوی (اینهمانی) و یگانگی و جزء و کل و جوهر و خدا و پرستش و مانند آنها، چنانکه در باب مفهوم حدامی گوید، بسیاری از اقوام هستند که هیچ تصویری از خدا ندارند، بلکه در زبان

آنها لفظی برای این معنی نیست . از این گذشته آنها هم که نام خدا را شنیده اند ؛ آیا همه تصویری که از خدا دارند یکسان است ؟ صرف نظر از کسانی که منکر وجود خدا هستند ، آیا تصویری که پیرزن روستائی از خدا دارد همانست که حکما و عرفا دارند ؟ و آیا این تصویرها را با این اختلافها می توان فطری دانست ؟

و اما اینکه ؛ گمان رفته است که بعضی اصول اخلاقی در نزد مردم فطری است ، آنهم اشتباه است . بعضی خواهشها و آرزوها را می توان گفت فطری است ، مانند ؛ آرزوی خوشی و بیزاری ازرنج ، اما اینها طبایع است نه حقایق ، و اصول اخلاقی یعنی حسن و قبح در مردم عمومیت ندارد ، و بسا امور در نزد قومی زشت است و در نزد قوم دیگر زیبا است . بعضی چیزها در یک دیانت ممنوع و حرام است ، و در دیانت دیگر جایز و مباح . بعضی اقوام وحشی را می بینیم که آدم می خورند و اینکار را نه بر سیل اتفاق ، و از روی هوای نفس یا اضطرار می کنند بلکه جایز و مستحسن می دانند . از این گذشته چیزهایی هم که اکثر مردم نیکو یا واجب می دانند ، اگر بررسی چرا نیکو و یا واجب است یکی می گوید ؛ چون حکم خدا است ، دیگری می گوید ؛ چون شرافت انسان این قسم مقتضی است ، سومی می گوید ؛ دل گواهی می دهد . پس با این اختلافات چگونه می توان این اصول را فطری دانست ؟ وجه بسیار عقاید و اصول در اذهان راسخ است که چون درست تحقیق کنی می بینی ؛ فلان پیرزن با فلان دایه در کودکی به ذهن ما فرو برده ، و به طول زمان و انس و عادت برای ما حکم خدا و عقیده صحیح شده ، و مانند عقاید دینی و اصول اخلاقی پیروی آنها را واجب دانسته ایم .

و چون معانی و تصویرها فطری نشد ، تصدیقها و احکام و قضایا هم که از آنها ساخته می شود به طریق اولی فطری نخواهد بود ، و البته مقصود این نیست که در عالم حقایقی نیست ؛ و اصول و قواعدی وجود ندارد ، عالم خلقت همانا حقیقتی دارد و قوانینی بر حسب طبیعت بر آن حاکم است ، اما این غیر از آنست که آن حقایق و اصول بر انسان به فطرت معلوم باشد و حاجت به اکتساب نداشته باشد .

در فطری دانستن معلومات حقیقت اینست ، که چون دیده اند بعضی احکام و قضایا مورد تصدیق همه کس است ، و نیز به عقل خود رجوع کرده و آنها را درست یافته و محل تردید ندانسته اند ، چنین پنداشته اند ، که از روزی که به دنیا آمده اند آن حقایق را می دانسته و تصدیق داشته اند پس ، دنبال کشف مبدأ و منشأ آنها بر نیامده اند ؛ بعضی را تنبلی فکر مانع شده و بعضی را خود پسندی بشری بر آن داشته که بگویند این حقایق را خدا در وجود انسان سرشته است و طبیعی و فطری اومی باشد .

و نیز گفته اند ، بعضی اصول و احکام اخلاقی فطری است چون که دل به درستی آنها گواهی می دهد و وجدان (۱) حکم می کند ولیکن اگر درست تأمل شود دانسته می شود که وجدان مردم مختلف است ، و دل همه کس به يك چیز گواهی نمی دهد و چه بسیار چیزها هست که دل به آنها گواهی می دهد ، و وجدان حکم می کند ، ولی سبب حقیقی آن انس و عادت است و اگر غیر از این بود و حسن و قبح کارها به فطرت معلوم بود به تعلیم و تربیت اخلاقی حاجت نبود .

در فصل پیش گفتیم : که لایبنتیس با لاگ در این عقیده مخالفت کرد و در مقابل کتاب او که این تحقیقات در جزء اول آن به عمل آمده و تحقیقات دیگرش در باره علم انسان ، همه مبتنی بر همین نظر است . کتابی به نام « تحقیقات تازه در باره فهم و عقل انسانی » نگاشت و بیان کردیم که چگونه وجود معانی فطری را توجیه کرد و معلوم نمود که بسیاری از مدرکات انسان در ذهن او بالقوه هست ، و پنهان است و اینکه می گوئیم : معانی برای انسان فطری است ، غرض این نیست که همه معانی در ذهن او در همه حال حاضر و بالفعل موجود است ، بلکه غرض اینست که : انسان قوه درك و کشف آن معانی را دارد ، و یقین است که اگر آن معانی در ذهن انسان نهانی موجود نمی بود ، نمی توانست آنها را دریابد چنانکه در ذهن حیوان بهیچ وسیله نمی توان آن معانی را وارد نمود . و اشتباه لاگ از اینجا برخاسته است



که حقایق واجب و ضروری را با حقایق ممکن و عادی فرق نگذاشته است ، و اگر فرق گذاشته بود بر می خورد به اینکه حقایق واجب همچون اصل امتناع تناقض و مانند آنها چاره ندارد از اینکه در عقل انسان به فطرت موجود باشد ، و معلومات و تصوراتی که می توان گفت به تجربه و مشاهده بر انسان معلوم می شود فقط آنها است که عقل به وجوبشان حکم نمی کند و از انکارشان امتناع ندارد (۱) .



مندرجات کتاب لاک منحصر به نفی معانی فطری نیست ، و پس از فراغ از این مبحث وارد می شود در اینکه مبدأ و منشأ معلومات انسان چیست ؟ پس ، انواع مختلف معانی را از مد نظر می گذراند ، و از جهات چند تقسیم می کند ، و منشأ آنها را به دست می دهد و اشتباهاتی که در باب آن معانی برای مردم دست داده ، معلوم می سازد ، و در چگونگی آنها به تفصیل تحقیق می کند و نکته سنجی های دقیق می نماید و اعمال دماغی انسان را که منتهی به درک آن معانی می شود تشخیص می دهد ، و احوال نفسانی که از آنها ناشی می شود معین می کند ، و نتایج اخلاقی که حاصل می شود به دست می دهد ، چگونگی الفاظی را که دلالت بر آن معانی دارند مورد ملاحظه قرار داده ، بالاخره کیفیت حصول علم و معرفت را به وسیله آن معانی و مفهومات در نظر می گیرد ، و ما اگر بخواهیم در این جمله وارد شویم سخن دراز می شود ، پس ناچار مهمترین آنها را به اشاره می گذرانیم تا نمونه ای از تحقیقات او باشد . می گوید :

ذهن انسان در آغاز مانند لوح سفیدی است که هیچ چیز بر آن نگاشته نشده باشد ، ولی کم کم تجربه معلومات را در آن نقش می کند ، و تجربه دو قسم است : یکی احساساتی که از اشیاء خارجی در می یابد دیگر ، مشاهدات درونی که به تفکر و تعقل برای او دست می دهد ، و تعقل معلومات حاصل در ذهن را می پرورد و می ورزد . مطالعه در احوال کودکان این سخن را به درستی روشن می کند که چگونه

---

(۱) این تحقیقات از باب اول کتاب لاک با نظر به باب اول از

کتاب لایبنیتس گرفته شده است

ذهنشان روز به روز به واسطه تجربه ، یعنی تنوع احساسات و تعقل وسعت می‌یابد ، و در هر حال هیچیک از معلومات و تصورات نیست که به یکی از این دو مبدأ یعنی حس و فکر منتهی نشود، و فکر و تعقل هم پس از آن پیش می‌آید که محسوساتی در ذهن وارد شده باشد ، و اینکه گفته‌اند : نفس دائماً در حال تفکر است مسلم نیست ، و خلاف آن مشهود است ؛ و این ادعا چنان است که بگویند ، جسم همواره در حال حرکت است، و حرکتش دیده نمی‌شود، یا بگویند، شکم همیشه گرسنه است ، ولی بعضی اوقات متوجه نیست .

باری ذهن در امر علم بکلی منفعل است ، مانند آئینه که در اوجکس می‌افتد و تعقل هر اندازه عالی باشد جز حس و مشاهده درونی منشأ دیگر ندارد ، و از عبارات معروف لاک است که « جز آنچه به حس درآمده باشد، هیچ چیز در عقل نیست » و جواب لایبنیتس هم معروف است که گفته است : « آری جز آنچه به حس درآمده باشد هیچ چیز در عقل نیست ، مگر خود عقل » چون خود لاک منکر عقل نیست .

تصور (یا مفهوم یا معنی) (۱) دو قسم است ، بسیط و مرکب . مفهوم بسیط به وسیله حس یا فکر حاصل می‌شود ، و ذهن نسبت به آن منفعل است ، یعنی فقط پذیرنده است . همین که آن معانی را دریافت کرد، آنها را به قوه فاعلی با هم جمع می‌کند، و معانی مرکب را می‌سازد و ذهن انسان جز این دو قسم معنی نمی‌تواند دربر داشته باشد ، و همچنانکه انسان نسبت به امور مادی جز جمع و تفریق مواد کاری نمی‌تواند بکند و نه يك ذره می‌تواند ایجاد نماید، و نه يك ذره را می‌تواند معدوم بکند نسبت به معانی و تصورات هم چنین است . بعضی از تصورات بسیط از راه يك حس تنها حاصل می‌شود، مانند

(۱) یادآوری می‌کنیم ، که در اینجا معنی و مفهوم و تصور هر سه ترجمه Idée است به اعتبارات مختلف ، و هر سه را می‌آوریم تا برای اصل اصطلاح مطلب روشن باشد ، گاهی هم ناچار می‌شویم همین کلمه را علم یا معلوم ترجمه کنیم .

رنگ و آواز و مزه و بو و گرمی و سردی ، و یکی از آن تصورات مهم که به وسیله لامسه حاصل می شود تصور «جرم» (۱) است یعنی آنچه مانع عدم تداخل است . بعضی از تصورات از راه چندین حس حاصل می شود و بیشتری به واسطه باصره و لامسه ، مانند : زمان و بعد یا فضا و حرکت و سکون و شکل . تصورات بسیطی که از راه فکر حاصل می شود ، تصور ادراک است و اراده و قدرت و وجود و وحدت و الم و لذت و مانند آنها .

تصورات و معانی بعضی مثبت اند و بعضی منفی . تصورات مثبت مانند گرمی و روشنایی است ، و تصورات منفی مانند سردی و تاریکی .

آنچه در عقل وارد می شود و ذهن درک می کند ، تصور یا معنی یا مفهوم است ، ولی قوه ای را که در چیزها هست که تصور را در ذهن ایجاد می کنند «خاصیت» (۲) می گوئیم مثلاً ، سفیدی در ذهن مفهوم یا معنی یا تصور است ، و در برف خاصیت است ، و خاصیت دو قسم است . بعضی ذاتی هستند و از آن منفک نمی شوند و آنها را خاصیت نخستین می نامیم مانند : جرم و بعد و شکل و عدد و حرکت یا سکون . بعضی خاصیت ها مربوط به ذات جسم نیستند ، و عرضی اند و فقط احساساتی هستند که به واسطه خاصیت های نخستین در ذهن ایجاد می شوند مانند رنگ و بو و آنها را خاصیت های دومین می گوئیم . ایجاد مفهومات در عقل به واسطه اینست که او چندین قوه دارد ، یکی «ادراک» (۳) که نخستین مرحله علم است ، دوم «حفظ» (۴) که معلومات را در ذهن نگاه می دارد و در موقع به یاد (۵) می آورد ،

(۱) مصنف برای این معنی لفظی به کار برده است که گاه جمود و گاه استحکام باید ترجمه کرد (به فرانسه Solidité) ولیکن منظور جسمیت جسم است که مانع تداخل است ، و ما جرم را مناسب تر دانستیم

Perception (۳)

Qualité (۲)

Mémoire (۵)

Rétention (۴)

سوم «تمیز» ( ۱ ) که معانی را از یکدیگر جدا می کند و تشخیص می دهد . چهارم «سنجش» (۲) که نسبت بیان معلومات را درمی یابد . پنجم «ترکیب» (۳) که معانی بسیط را با هم جمع کرده معانی مرکب می سازد . ششم «تجرید» یا «انتزاع» (۴) که يك معنی جزئی را که از مشاهده يك فرد معلوم شده ، از مقارناتی که همراه دارد جدا می کند ، و مفهوم کلی می سازد .

این شش قوه که برشمرديم پنج قوه اول میان حیوان و انسان مشترك است و ششمی مخصوص انسان است ، و سه قوه اول فقط انفعالی است و در سه قوه آخر نفس فعالیت دارد و به واسطه این سه قوه از تصورات بسیط تصورات مرکب را می سازد .

تصورات مرکب هم سه قسمند : تصور «حالات» (۵) تصور «ذوات» (۶) تصور «اضافات» (۷)

مثلا تصور مکان و شکل و دوری (مسافت) حالت های ترکیبی هستند از تصور بسیط بعد که به باصره و لامسه حاصل شده اند ، و تصور موقع و ساعت و روز و سال و مانند آنها حالاتی هستند از تصور زمان و بی دری بودن چیزها که به واسطه پیا پی آمدن تصورات در ذهن حاصل می شوند ، و تصور متناهی و نامتناهی و جاوید حالاتی از تصور کمیت و مقدار می باشد . و اگر کسی ایراد کند که تصور نامتناهی و جاوید از کجا به ذهن ما وارد شده ؛ در صورتی که چیزی در خارج نیافته ایم که زمان یا مقدارش بی نهایت باشد ؛ لاک جواب می گوید ، این تصورات معانی منفی می باشند ، چه تصورات مثبت ذهن البته همه محدودند . تصور نامتناهی چنان که لفظش دلالت دارد ؛ از نفی حد و نهایت حاصل می شود به واسطه اینکه ذهن توانائی دارد که بر هر مقداری ، مقداری تازه بیفزاید ، و لازم نیست بی نهایتی را به طور مثبت ادراک کند ، و نباید اشتباه کرد تصور بی نهایت بودن زمان

---

Discernement (۱) Comparaison (۲)

Composition (۳) Abstraction (۴)

Idées de modes (۵) Idées de substances (۶)

Idées de relation (۷)

یا فضا یا عدد را، با تصور زمان یا بعد یا عدد بی نهایت؛ چه بی نهایت بودن مقدار را می توان پذیرفت به واسطه همین که می توانیم بر هر مقداری مقدار دیگر بیفزائیم؛ اما مقدار بی نهایت را نمی توان تصور کرد؛ یعنی ادراک و ذهن ما گنجایش مقدار بی نهایت را ندارد به عبارت دیگر؛ بینهایت بودن زمان یا بعد یا عدد را تعقل و تصدیق می توان کرد؛ اما تصور نمی توان نمود.

یکی دیگر از این صورها تصور قدرت و توانائی است؛ یعنی چون تغییر را در چیزی می بینیم و مشاهده می کنیم که چیز دیگری آن تغییر را سبب شد؛ تصور توانائی بر انفعال برای چیز نخستین، و تصور توانائی فعل برای چیز دومین به ذهن می آید. و بهترین وجه ادراک توانائی؛ آنست که شخص در خود مشاهده می کند که فکری یا عملی را می تواند بکند و می تواند نکند؛ و از اینجا تصور اراده در ذهن حاصل می شود، که توانائی به فعل یا ترك فعل است، و چون اراده را به کار بیندازیم آن را عزم و قصد گوئیم.

اما تصور ذوات این قسم روی می دهد که ذهن در بعضی موارد متوجه می شود که يك عده از تصورات بسیط که به وسیله حواس مختلف حاصل می شوند، همواره با هم هستند بنابراین مجموع آن تصورات را يك چیز می انگارد. مثلاً ذاتی که آن را خورشید می نامند چیزی نیست مگر مجموع تصور گردی و روشنائی و گرمی و حرکت منظم دائمی؛ که چون این مجموعه همیشه یاهند يك چیز پنداشته شده و آن را خورشید نامیده اند. پس اهل تحقیق به تشخیص جوهر و عرض قائل شده اند؛ و فرض کرده اند موضوعی هست برای صفاتی که تصورات بسیط را در ذهن تولید می کند، و آن موضوع خیالی را جوهر و آن صفات را عرض خوانده اند، ولی ما جوهر خالی از عرض را بهیچوجه نمی دانیم چیست. و این فرض مانند آن است که بعضی می گویند؛ زمین بر روی شاخ گاو است، و گاو بر پشت سنگ است، و سنگ پشت در آب است، و چون بررسی آن را در علم می دانند. حکما هم از اینجهت گرفتار مشکلات شده اند. درحالی که انسان جز بر اعراض برجیزی معرفت ندارد، خوب است که از اعراض تجاوز

کنند، و گمان کرده اند: بر حقیقت معرفت یافته اند .

آمدیم بر سر تصور اضافات که عبارت است از: نسبت دادن چیزی به چیزی ، مهم ترین آنها تصور علت و معلول است ، به این معنی: که چون تبدلهائی همواره بزرگ سان در احوال چیزها مشاهده می کنیم، و چیزهای دیگری را می بینیم که همواره آن تبدلها را می دهند پس آن تبدلها را معلول ، و چیزهائی که این تبدلها را می کنند ، علت می نامیم . و نیز از همین راه تصور آفرینش و زایش و ساخت و تغییر برای ما حاصل می شود .

کهنگی و تازگی و پیری و جوانی و پس و پیش و زیر و بالا و شدید و ضعیف و مانند آنها ؛ تصورهای اضافی هستند که مربوط به زمان و مکان و کمیت می باشند. ملاحظات دیگری که در خصوص تصورات هست اینست: که بعضی از آنها روشنند و بعضی تیره و مبهم ، و بعضی حقیقی هستند . یعنی به ازاء آنها حقیقتی در خارج هست ، و بعضی موهوم و تخیلی هستند (تصورات بسیط همه حقیقی، و تصورات مرکب که مخلوق ذهن ما هستند؛ بعضی حقیقی و بعضی مخیلند ) و بعضی تمامند و بعضی ناتمام (بر حسب اینکه حقیقت آنها را تمام می دانیم یا اینکه معرفت ما بر آنها ناتمام است) و بعضی صحیح اند و بعضی غلط ، و درباره همه این اقسام تحقیقاتی هست که اگر بخواهیم به آنها بپردازیم سخر دراز می شود (۱) و ما چنانکه پیش گفته ایم ؛ فقط فهرست مختصری از مطالب مهم کتاب لاک را به دست می دهیم ، و از وارد شدن در انواع و اقسام معانی و چگونگی آنها و نکاتی که در آنها هست و استفاده ای که از آنها می توان کرد ، و اموری که از آنها باید پرهیز کرد تا خطا دست ندهد ، و بسیاری از جزئیات آنها ، ناچار تن می زنیم که آن تحقیقات خود چندین برابر این کتاب ما شرح و بسط دارد و همه قابل توجه است .



---

(۱) این تحقیقات از باب دوم کتاب لاک گرفته شده است .

نظر به اینکه انسان معانی ذهنی خود را به لفظ درمی آورد ، و میان لفظ و معنی مناسبات تام دائمی هست ، پس ، لاک به مناسبت تحقیق در معانی به مبحث الفاظ نیز وارد شده ، و یکی از مؤسسان فلسفه لغت گردیده است . و از این مبحث نیز ما ناچاریم فقط بعضی مسائل برجسته را به اشاره خاطر نشان کنیم از این قرار :

خداوند چون طبع انسان را مدنی و اجتماعی ساخته ، برای اینکه افراد بتوانند با یکدیگر مرتبط باشند ، قوه و آلت سخنگوئی به ایشان داده است ، از این رو مردم جمل الفاظ کرده اند ؛ یعنی بعضی صوتها را نمایندۀ بعضی معانی قرار داده اند ، و اینکار را فقط به اختیار خود کرده اند ، و لِه یح سوا الزامی نداشته و به رعایت شرایط خاصی مقید نبوده اند ، و اینکه بعضی مردم میان الفاظ و معانی ، مناسبت و ارتباط طبیعی و ضروری فرض کرده اند خطا است ؛ چه ؛ اگر چنین بود نوع بشر همه يك زبان داشتند ، و حال آنکه چنین نیست ؛ سهل است اهل يك زبان هم همیشه سخن یکدیگر را به درستی فهم نمی کنند

اگر به سخن گفتن کودکان توجه کنیم ؛ درمی یابیم که در آغاز آنچه به لفظ ادا می کنند معانی جزئی است ، نخستین الفاظی که می گویند مادر و پدر و دایه است ، ولیکن وقتی که مادر می گویند شخص مادر خود را در نظر دارند ، نه مادر را بطور کلی ، پس از آن چون مردان و زنان دیگر می بینند که شبیه به پدر و مادر ایشان هستند ؛ کم کم معنی کلی مرد یازن در ذهن ایشان حاصل می شود . و بقیۀ در نوع بشر در آغاز همچنین واقع شده ، و همه الفاظی که جعل کرده اند نخست برای معانی جزئی بوده است ؛ و چون چیزهایی که با آنها سروکار پیدا می کردند و اموری که به آن مبتلا می شدند بسیار شد ، ناچار برای اینکه الفاظ بشمار نشوند نظر به شباهت چیز ها به یکدیگر اختلافات جزئی را در آنها کنار گذاشته ، و بهمه چیز های متشابه يك نام داده ، و مشابَهت ها را انتزاع کرده اند . و به این وجه معانی کلی در ذهن انسان ساخته شده است . پس کلی حقیقی ندارد .

و ذهن انسان معانی کلی را جعل کرده است ، و اینهمه مباحثاتی که درباره حقیقت کلیات کرده اند ؛ پوچ و بی حاصل بوده است . اینکه برای انواع موجودات حدود مشخص فرض کرده ، و حتی بعضی از حکما مانند افلاطون فقط برای نوعیت آنها حقیقت قائل بودند خطا بوده ، و متوجه نشده اند که موجودات همواره در حال تنبیر و تبدیلبند ، و در قالبهای ثابت ریخته نشده اند ، و مقولات ده گانه ، و صور نوعی و « نفس نباتی » و حیوانی و بسیاری دیگر از امور که به طور کلی گفته می شود ؛ فقط لفظ و صوتند که ضعف ادراک بشر آنها را سرپوش نادانی خود قرار داده است .

نکته دیگر اینکه ، همچنان که معانی اولی که در ذهن انسان تشکیل می شود ، ناشی از حس است ، الفاظی هم که بشر جعل کرده ، در آغاز همه برای محسوسات بوده ، سپس چون ذهن مردم وسعت یافته و قوه تجرید و انتزاع پیدا کرده ، کم کم معانی الفاظ منقول شده و آنها را به معانی معقول دلالت داده اند ، و حتی الفاظی که بر کار و عمل و بر چیزهایی که یکسره از حس دور می باشند دلالت می کنند ، در آغاز از محسوسات برآمده اند . و شاهد این مدعا اینست که هنوز بعضی مفهومیهای معنوی را به الفاظ مربوط به احساسات تعبیر می کنیم ، مثلاً می گوئیم : از فلان کارسیر شدم و به فلان امر تشنه ام ، و از فلان کس دل برکندم ، و نیز می دانیم که انگاشتن از نگارش است ( ۱ ) و امثال این الفاظ بسیارند . و یقین است که اگر مبدأ همه الفاظ را می توانستیم معلوم کنیم ؛ می دیدیم که همه مقولات به محسوسات منتهی می شوند .

پس ، الفاظ همه در آغاز دال بر جزئیات بوده اند ، و معلوم کردیم که همه بر محسوسات دلالت داشته اند ، و کم کم به استعاره و

( ۱ ) شواهدی که لاک برای امثال این الفاظ آورده ، البته از زبان انگلیسی است ، و چیزهای دیگری است . ما از زبان فارسی شواهد آوردیم ؛ تا خوانندگانی که زبان خارج نمی دانند دریابند .



بر حسب مناسبت به معقولات نقل شده‌اند (۱)



باب آخر کتاب لاك در چگونگی علم و معرفت، یعنی دانش انسان است، و خلاصه تحقیقاتش اینکه، دانش چیزی نیست، مگر درك سازگاری و ناسازگاری تصورات و معانی که در ذهن ما هست به عبارت دیگر، احکامی است که ذهن ما در مناسبات میان تصورات خود می‌کند، و آن مناسبات نخست مساوات است (اینهمانی) (۲) و «غیریت» (این نه‌آنی) (۳) مساوات یعنی اینکه دو تصور را تشخیص بدهیم که یکی هستند و با هم مساویند و عین یکدیگرند؛ و بگوئیم این همانست؛ مانند اینکه، سه چهارتا دوازده‌تا است، و غیریت آنست؛ که یکی غیر از دیگری است، و بگوئیم این نه‌آنست؛ مانند اینکه سبز غیر از سرخ است. دوم اضافه است مانند؛ نسبت پدر به پسر یا نسبت بزرگتر به کوچکتر یا نسبت مشابهت و بی‌شابهتی. سوم مقارنه است، یعنی اینکه دو چیز با هم باشند (همبودی) (۴) مانند اینکه، هوا سرد است یا برف گرم نیست؛ که عبارتست از اثبات یا نفی سردی و گرمی برای هوا و برف. چهارم تصدیق به وجود تحقیقی برای چیزی که تصورش را داریم، اینکه؛ خدا موجود است. و این چهار قسم نسبت را می‌توان به دو قسم برگردانید. که اضافه و وجود باشد، زیرا که اینهمانی و این نه‌آنی و همبودی (مساوات و غیریت و مقارنه) را می‌توان از مقوله اضافه شمرد. پس دانش واقعی می‌شود؛ اثبات یا نفی اضافه، و اثبات یا نفی وجود خارجی برای مفهومات و تصوراتی

---

(۱) این تحقیقات از باب سوم کتاب لاك گرفته شده است.

(۲) Identité (۳) Diversité

(۴) Coexistence اصطلاحات فارسی که برای این معانی ساخته‌ایم شاید به نظر غریب آید، ولیکن اینجانب آنها را نامناسب نمی‌دانم و گمانم اینست که به آسانی مانوس می‌توانند شد، و از الفاظ عربی که برای آنها هست مناسب‌تر است، چنانکه اینهمانی به نظر اینجانب بهتر از تساوی است، مع هذا اگر دیگری اصطلاحات مناسب‌تر بیابد البته خوشوقت خواهم شد.

که در ذهن داریم .

دانش گاه وجدانی و حضوری است ؛ و آن وقتی است که ذهن بیواسطه نسبت میان دو تصور را ادراک و تصدیق کند ، مانند : علم نفس به وجود خود و اینکه سه با يك و دو برابر است ، و اینکه ؛ مثلث غیر از مربع است و این قسم از علم کاملاً یقینی است ، و گاه کسبی و تعقلی است ، و آن وقتی است ؛ که برای درك نسبت میان دو معنی احتیاج به تصور معانی دیگر هست که واسطه باشند ، و این تعقل و استدلال است ، مانند : علم به این که مجموع زوایای مثلث دو قائمه است ، و یا اینکه جهان آفریدگار دارد ؛ و البته این قسم دوم از دانش مانند قسم اول روشن و آشکار نخواهد بود ، و یقین در او بسته به اینست که صورهای واسطه وجدانی و حضوری باشند .

از این دو قسم دانش که بگذریم هر آگاهی که برای ما دست دهد گمان و پندار است .

قسم سوم از دانش آنست ، که به واسطه حس حاصل می شود ، و هر چند منکر موجودات محسوس شدن چندان معقول نیست ، ولیکن البته یقین بر آنها هم مانند یقین بر معلومات وجدانی و تعقلی نیست ، و از نظر علمی و فلسفی می توان آن را در زمره گمانها و پندارها بشمار آورد ، ولی در امور زندگی دنیوی البته باید به حقیقت محسوسات یقین داشت .

دانش انسان از آنکه هست البته ممکن است بیشتر شود ، ولی نظر به اینکه دانش جز درك سازگاری و یا ناسازگاری تصورات ذهنی چیزی نیست ، یقین است که اندازه دانش انسان از حدود تصورات ذهنی برتر نمی رود بلکه از آن حدود هم کمتر است ، و بنا بر این ما نمی توانیم بر کل آنچه دانستنش را آرزو داریم دانا شویم . مثلاً یقین نیست که عاقبت بتوانیم این مسئله را حل کنیم ؛ که آیا خداوند به جسم قوه ادراک داده یا نداده است ؛ و علم ما بر نفس خودمان مسلم هست اما از حقیقت او چیزی نمی دانیم ، و اگر در تحقیقاتی که در باب تجرد نفس به عمل آمد دقت شود ، دیده می شود که از روی حقیقت و یقین

نه به مجرد بودن اومی توانیم حکم کنیم؛ نه به مادی بودن، و همچنین نمی دانیم آیا بعد و ادراک دو امر متباینند یا نه؟ و همچنین ربط میان خاصیت های نخستین و دومین چیزها را نمی دانیم، مثلاً معلوم نیست درشتی یا شکل، یا حرکت جسم با رنگ و بو و مزه آن چه مناسبت دارد؟ و چه می شود که این چیز سبز است؟ و آن چیز سرخ است یا تلخ و شیرین است؟

چون گفتیم، دانش چیزی نیست جز اثبات یا نفی اضافه، یعنی تشخیص نسبت های موجود میان تصورات و اثبات یا نفی وجود؛ چیزی که تصور از او در ذهن حاصل شده است. پس: دانش واقعی آنست که در او این دو امر محقق شود.

این دانش واقعی در روابط تصورات بسیط و مرکبی که مصداقشان از ذهن بیرون نیست؛ حاصل شدنش به مجرد اینست که نسبت میان آنها را درک کنیم، و از همین راه می توان بر آنها اطمینان و یقین کرد، اما در تصورات مربوط به ذوات که مصداقشان از ذهن ما بیرون است، روابط و خاصیت های نخستین و دومین آنها دانش واقعی که بتوان به آن یقین کرد، تنها به درک نسبت میان آنها حاصل نمی شود؛ و باید به تجربه معلوم شود که آن تصورها با مصداق خارجی مطابقت دارند یا نه؟ اینست که در علوم ریاضی و اخلاق و سیاست مدن و مانند آنها به مجرد تعقل می توان یقین به حقیقت کرد، و در علوم طبیعی تعقل و استدلال کفایت نمی کند و باید به مشاهده و تجربه پرداخت. تا اینجا گفتگو از ماهیات بود، اما علم به وجود سه قسم است: علم به وجود خود، علم به وجود خدا، علم به وجود اشیاء.

علم به وجود خود علم حضوری و وجدانی است.

علم به وجود خدا از راه عقل است، به این معنی که چون به وجود خود یقین داریم و می دانیم که وجود ما حادث است، و همه وقت نبوده است؛ و نیز عقل حکم می کند که عدم نمی تواند چیزی را به وجود آورد، پس یقین می کنیم که ما را ذات دیگری به وجود آورده است که او همیشه بوده است و چون ما را دیگری به وجود آورده

است پس ، هر چه در ما هست از او است ؛ پس : او قدرتش کامل است ، و چون ما عقل داریم ، پس ، البته آن ذات هم عاقل است . و دلیل دیگر اینکه هیچکس نمی تواند منکر شود که چون وجودهای جهان همه حادثند پس ، وجودی هم باید باشد که قدیم باشد ، و دیگری او را به وجود نیاورده باشد . از طرف دیگر می دانیم که ذات دو قسم می تواند باشد ، مدرك و بی ادراك ، و هیچکس نمی تواند بپذیرد که ذات بی ادراك ادراك ایجاد کند ، پس ، ذاتی که همیشه بوده و هست مدرك است ، و مجرد هم هست چون می دانیم که ادراك خاصیت نوعی ماده نیست .

و اما علم ما به اشیاء به وسیله حواس دست می دهد که درباره آنها پیش از این به تفصیل گفتگو کرده ایم .



اگر بخواهیم به همه تحقیقات لاک وارد شویم ، اگر چه بر سبیل اشاره و در کمال اختصار باشد ، از گفتگوهای دیگر باز می مانیم ، این اندازه که گفتیم برای نمونه بس است . همین قدر خاطر نشان می کنیم که لاک جریان افکار فلسفی را تغییر داده ، و به مجرای تازه ای انداخته ، و نخستین کسی است که به شیوه تحقیق و نقادی امروزی در چگونگی علم انسان و حدود آن وارد شده ، و این بحث را به این روش آغاز کرده ، و با شرح و بسط هر چه تمامتر از جهات گوناگون در آن مطالعات به عمل آورده ، و در این رشته مسائلی طرح کرده که پیش از او طرح نشده بود ، و به حل آنها آغاز نموده ، و در این راه هم پیشرو محققان آینده گردیده است . البته تحقیقات او کامل نیست ، و همه را هم دانشمندان تصدیق ندارند چنانکه لایبنتیس منکر اساس نظریات او بود ، ولیکن شکی نیست که او نکته سنجیهای شایان نموده و تحقیقاتش در افکار دانشمندان مخصوصاً محققان سده هیجدهم تأثیر کلی داشته ، و هنوز هم محل ملاحظه و مورد استفاده است و کوششهای او در کشف حقیقت علم مقدمه تحقیقات « کانت » و صاحب نظران دیگر که از این پس معرفی خواهیم کرد شده است ، و شکی نیست در اینکه

لاك از اشخاصی است كه به جد و به صداقت در جستجوی حقیقت بوده اند .



لاك در حكمت عملی هم تصنیفهای چند دارد ؛ و در این رشته نیز تحقیقاتش بنیاد عقاید سیاسی حكمای سده هیجدهم واقع شده ؛ و منتهی به شیوه حكومتهای اخیر اروپا و امریکا گردیده است .

در حكمت عملی لاك راجع به علم اخلاق چندان تحقیقاتی به عمل نیاورده ، و بیشتر به سیاست نظر انداخته است . به عقیده لاك هابز در اشتباه است كه می گوید ؛ حال طبیعی مردم جنگ و جدال ، و چیره بودن نیرومندان بر ضعیفان است ؛ این حال طبیعی را برای جانوران می توان تصدیق كرد ، اما برای انسان حال طبیعی اینست ؛ كه هر كس بر نفس خود مسلط باشد ، افراد نوع بشر آزاد گانند ؛ كه هم مختار و هم با یكدیگر برابرند ، و نتیجه عكس آن می شود كه هابز مدعی بود ؛ كه هر كس هر چه بكنند حق دارد ، راستی اینست كه هر كس فقط حق تسلط بر نفس خویش دارد ، و حق تسلط بر مال هم مربوط بهمین حق است و مبنای مال یعنی مالكیت كار است . به عبارت دیگر ؛ مال دسترنج انسان است ، هر كس آنچه به رنج و كار خود فراهم می كند مال او است ، و دیگران بر آن حقی ندارند ، حق حیات هم در واقع ناشی از كار است ، و حق تصرف جز بر این اساس نیست . ولی مشروط به دو شرط است ؛ یکی اینکه متصرف مال را به هدر ندهد و عاطل نگذارد ، دوم اینکه ؛ دیگران را ممنوع و محروم نسازد و حداعتدال را رعایت كند .

لاك از کسانی است كه نظر به حق تسلط بر نفس ، مخالف بندگی و برده فروشی بوده اند . تسلط پدر را هم بر فرزند محدود و موقت می داند ؛ به این معنی كه پدر را بر فرزند تسلط داده اند كه او را بیرورد تا نفسی آزاد شود ؛ همین كه پرورده شد از پدر اختیار سلب می گردد ، و اگر پدری در پرورش فرزند کوتاهی كرد هیئت اجتماعیا

باید آن فرزند را از اختیار او بیرون بیاورد .

با اینهمه تسلط پدر بر فرزند حقی طبیعی است ، اما تسلط حکومت بر ملت بنا بر مواضعه است ، و در این باب هابز درست می گفت و بیان مطلب اینست ، که مردم در آغاز همه آزاد و خودسر بودند چون به این ترتیب زندگانی تلخ بود به رضای خود هیئت اجتماعی تشکیل دادند برای اینکه حقوق طبیعی هر کس محفوظ بماند ، و امنیت جانی و مالی برقرار باشد ، و برای این مقصود انسان دوحق دیگر هم دارد ، یکی حق حفظ تسلط خود بر نفس و بر مال ، دوم حق جبران خسارت و صدمات ، و آن بصورت مجازات و کیفر درمی آید ، ولیکن این حقوق یعنی حق حفظ تسلط بر نفس و مال ، و حق کیفر دادن به متخلف و متعدی را افراد نباید اجرا کنند ، چون آن منتهی به پیشرفت زور می شود پس ، این اختیار را بحکومت و قوه داورى و امی گذارند ، و چون از پیش باید مواردی که کیفر به متعدی داده می شود معلوم باشد ، قانون لازم است . بنا بر این قوه قانونگذاری لازم است ، و چون قانون باید اجرا شود قوه اجرا برقرار می شود و از شعب قوه اجرا قوه حفظ حقوق است در مقابل بیگانگان ، که به جنگ یا وسایل مسالمت آمیز به عمل می آید .

سپس لاک حدود اختیارات قوه قانونگذاری و اجرا و داورى را شرح می دهد ، و حقوقی که برای مردم باید رعایت شود بیان می کند ، و ما حاجت نداریم به شرح آنها بپردازیم ، چون تقریباً همان اصولی است که امروز در قوانین اساسی کشورهای که حکومت مشروطه دارند مضبوط و مرعی می باشد .

از جمله تحقیقات لاک بیان مناسبات حکومت است با دین و مذهب ؛ که دیانت امری است مربوط به وجدان مردم و روابط میان خدا و خلق ، و حکومت برای مردم دین و مذهب نباید معین کند ؛ فقط عملیاتی را که منافی خیر و صلاح عامه است باید منع نماید و عقیده باید آزاد باشد و از جهت عقیده و ایمان متعرض کسی نباید شد ، و همچنین ارباب دیانت هم به کارهای حکومت نباید مداخله کنند . و لاک در چگونگی دین عیسوی نیز رساله های مخصوص نگاشته ، و

کوشیده است که مسیحیان را معتقد کند که باید برگ وسازهائی که به دین افزوده اند ترك کنند ، و به سادگی و پیراستگی آن بپردازند ، و اگر هم نمی‌توانند بريك مذهب متفق باشند نسبت به یکدیگر اغماض و تحمل و سازگاری داشته باشند .

در چگونگی تربیت کودکان و جوانان نیز لاک مباحثات کرده ، و دستورهای نیکو داده است ؛ که بسیاری از آنها را اروپائیان منظور داشته و می‌دارند و حاجت به بیان آن نیست ، و به کتابهای مخصوص فن باید مراجعه نمود .

از این مختصر که در فلسفه لاک بیان کردیم ، مقام بلند او تأثیر مهمی که در افکار اروپائیان داشته است روشن می‌شود ، در روانشناسی و تحقیق چگونگی علم و عقل «کندیاك» (۱) را رهبری کرده و سر رشته به دست «كانت» (۲) داده ، و در علم سیاست راهنمای «روسو» (۳) و «منتسکیو» (۴) و در علم تربیت پیشرو روسو گردیده ، و در عقاید دینی پیشوای محققانی بوده که با نظر باز و آزاد در امر دین بحث کرده‌اند ، و بزرگانی که نام بردیم در فصلهای آینده معرفی خواهیم کرد .  
از خصایص لاک اعتدال مزاج و فکر او است و از این رو غالباً چون می‌خواهند نام او را ببرند او را لاک خردمند می‌گویند .

## بخش سوم

### «نیوتن» (۵)

نیوتن را اگر از حکما بشماریم به اعتبار اینست ، که از بزرگترین علمای ریاضی و طبیعی است ، و گرنه در مباحث اختصاصی فلسفه مقامی ندارد ، اما اکتشافات او در علوم ریاضی و طبیعی چنان مهم است که از یاد آوری او صرف نظر نمی‌توان کرد ، خاصه اینکه ، معلوماتی که او به دست داده ناچار در افکار فیلسوفان و دانشمندان

Rousseau (۳)      Kont (۲)      Conbillac (۱)

Isaac Newton (۵)      Montesquien (۴)

تأثیر بزرگ داشته و بنا بر این خود او هم اگر از حکما بشمار نرود ، حکمای بعد از او در نظرهایی که نسبت به امور عالم پیدا کرده اند رهین منت تعلیمات اومی باشند .

در شرح حال نیوتن به تفصیل وارد نمی شویم . از فضایل انگلیسی سده هفدهم است ، در ۱۶۴۲ زاده ، و در ۱۷۲۷ در هشتاد و پنج سالگی در گذشته است . شغل مهم او کارهای علمی و استادی در دانشگاه « کمبریج » (۱) و عضویت و ریاست انجمن سلطنتی علمی لندن بوده است به عضویت پارلمان انگلیس نیز منتخب شده ولیکن در این مقام اهمیتی در نیافته است . چندی هم به ریاست ضرابخانه انگلیس منصوب بوده است .

نیوتن در ریاضیات تصرفات چند دارد که از همه مهمتر : اختراعی است (۲) شبیه به محاسبه جامعه و فاصله که لایبنیتس مخترع آن است . و در شرح حال فیلسوف آلمانی به این فقره اشاره کرده ایم . در اهمیت اختراع این دو حکیم آلمانی و انگلیسی هر چه بگوئیم کم است ، و اگر کسی از آن آگاه نباشد چاره نیست جز اینکه به معلم یا کتابفنی مراجعه نماید .

یکی دیگر از مهمترین آثار نیوتن که در علم کمتر چیزی به این اهمیت است ؛ کشف قانون جاذبه عمومی عالم است ؛ که معلوم کرد که جمیع اجزاء جهان از زمینی و آسمانی جاذب و مجذوب یکدیگرند و حرکات آنها همه منسوب به این علت است ، و منشأ حرکات ماه و ستاره های آسمان همان امری است که سبب سقوط اجسام بر روی زمین ، و علت سنگینی آنها می شود ، و قاعده این قوه جاذبه را به دست داده است و چون خوانندگان ما البته این قاعده را می دانند و به اهمیت آن در هیئت عالم برخورد دارند ، حاجت به شرح و بیان نداریم ، همین قدر توجه می دهیم که از لفظ جاذبه که در این مورد گفته می شود ، نباید اشتباه کرد و تصور نمود که حقیقت این امر جذب و انجذاب است ؛ بلکه مانند خود نیوتن باید گفت ؛ آنچه در عالم واقع می شود مثل



اینست که اجسام جاذب و مجنوب یکدیگر باشند (۱) حقیقت چیست؟ نمی دانیم آثار چنان است که می توانیم چنین تعبیر کنیم در این سالهای اخیر در این مبحث تحقیقاتی هم شده است که بیان آنها اینجا اقتضا ندارد. در هر حال اکتشاف نیوتن این نظر را تأیید کرد که کلیه جهان به منزله يك دستگاه ماشینی است.

تأثیر و نتیجه این اکتشاف در هیئت و نجوم و علم حیل (۲) (علم به قواعد حرکات و قوای محرکه) و کلیه علوم طبیعی چه بوده؟ شرحش طولانی است و باید به مراجع مخصوص رجوع نمود.

یکی دیگر از آثار بزرگ نیوتن تجزیه نور و چگونگی رنگها است؛ که شرح آن نیز در این مورد مقتضی نیست همین قدر گوئیم، تا زمان نیوتن از حقیقت نور و رنگ تقریباً هیچ چیز معلوم نشده بود، و هر چه در این باب گفته بودند بی مأخذ و واهی بود. نیوتن معلوم کرد که نور سفید و مخصوصاً نور خورشید مرکب از همه رنگها است، و رنگین بودن اجسام از آنست که نور خورشید (یا نورهای سفید دیگر) چون بر جسم می تابد؛ جسم به مقتضای ترکیب اجزای خود بعضی از رنگها را فرومی برد، و بعضی را پس می دهد، و منعکس می کند، و رنگی را که پس می دهد به چشم ما می رسد، و ما جسم را به آن رنگ می بینیم و اینکه اجسام در تاریکی رنگ ندارند از آنست که نور بر آنها نتابیده است تاریکی بخود بگیرند و سیاهی بیرنگی است.

مرکب بودن نور سفید از رنگهای گوناگون، و تجزیه آن به واسطه اسباب طبیعی یا صنعتی که نتیجه اختلاف انکسار شعاع های نور است؛ نیز در علم طبیعی نتایج فوق العاده مهم داده است که خوانندگان البته از آن مسبوقند، و از آن جمله کشفی است که بعدها در خواص اشعه نور کرده اند؛ که از آن رومی توان پی به وجود مواد برد در مواردی که دسترس به خود آنها نیست. مثلاً به واسطه اشعه نور ستارگان می توان دانست که در آنها چه موادی موجود است، و همچنین

**Tout se passe comme si les corps S,attirent (۱)**

**La mecanique (۲)**

از چگونگی نورستارگان می توان پی به چگونگی حرکات آنها برد و دانست که به مانند يك می شوند یا دور می روند و به چه سرعت حرکت می کنند .

نیوتن گذشته از معلوماتی که به حساب یا به مشاهده و تجربه حاصل می کرد ، قوه فرض و اظهار نظر نیز داشت . چنان که ، در باب حقیقت نور اظهار عقیده کرد که ذرات خردی است که از جسم نورانی صادر می شود ، و به سرعت فوق العاده در فضا سیر می کند ، و این فرض را فرض «فیضان نور» (۱) می گویند ، ولیکن یکی دیگر از دانشمندان معاصر نیوتن یعنی «هویکنس» (۲) هلندی در باب حقیقت نور فرض دیگری کرد ، که به دلایل چند در نزد علما مقبول شد ، و بر فرض نیوتن ترجیح یافت . و آن این بود ، که فضای عالم پر از ماده رقیق لطیفی است موسوم به «اثير» (۳) که آن به واسطه اجسام نورانی مرتعش می شود ، و مانند آب دریاچه که از اثر باد به موج درمی آید در اثير هم موجهای نور تشکیل می گردد ، و در فضا سیر می کند و این فرض موج (۴) تا چند سال پیش مسلم شمرده می شد ، ولیکن اخیراً بعضی از دانشمندان به دلایلی از آن عدول کردند و به فرض فیضان برگشتند ، و بعضی هم رأیی اظهار کرده اند که جمع میان آن دو رأی می کنند و ما در این جا نمی توانیم به شرح آنها بپردازیم . ضمناً خاطر نشان می کنیم که در همین سده هفدهم بعضی از دانشمندان وسیله اندازه گرفتن سرعت سیر نور را نیز پیدا کردند ، و معلوم شد که هر چند سرعت سیرش فوق العاده است ؛ ولیکن انتقالش چنان که پیش از آن فرض کرده بودند آنی نیست ، و همین فقره هم در تحقیق احوال نور حقیقت آن و بسیاری از مسائل دیگر علوم طبیعی مدخلیت تام پیدا کرده است .




---

Théorie de l'émission (۱)  
 Ether (۲)      Christian Huygens (۲)  
 Théorie de l'Ondulation (۴)

سیر حکمت را در اروپا در سده هفدهم اجمالا باز نمودیم ، و دانسته شد ، که در نتیجه تعلیمات فلسفی فرنیس بیکن انگلیسی و دکارت فرانسوی و مساعی علمی دانشمندانی مانند کیلر آلمانی و گالیله ایتالیائی و هاروئه انگلیسی ، در اروپا نهضتی علمی آغاز کرد که نتایج شگرف بخشید . معرفی اجمالی که از اسپینوزا و لایبنیتس و لاک کردیم ، نمایان ساخت که ، چه نظریات بلند بدیع در فلسفه به ظهور رسید ، و از اشاراتی که به اکتشافات لایبنیتس و نیوتن نمودیم دانسته شد ، که در علوم طبیعی و ریاضی چه ترقیات فاحش دست داد ، و در اینجا لازم است که از « هوگنس » دانشمند هلندی که پیش از این از او نام بردیم و به فرض او در حقیقت نور اشاره کردیم یاد کنیم ، زیرا که او هم از علمای بزرگ ریاضی و مؤسان علم حیل است ، و اثر مهم او گذشته از فرض موج نور اختراع ساعت است که حرکات منظم آونک (۱) را وسیله اندازه گرفتن زمان قرار داد .

در نتیجه کوششهای این دانشمندان و بسیاری دیگر که چون به این اهمیت نیستند از نام بردن آنها تن می زنیم هیئت و نجوم و علوم طبیعی یکسره منقلب و بر بنیاد تازه ای گذاشته شد . علم حیل یعنی علم به حرکات و قوی که بسیار ناقص بود اساس پیدا کرد . علوم ریاضی دامنه پهناوری دریافت . در رشته های دیگر علم از تشریح بدن انسان و حیوان و وظائف اعضا و گیاه شناسی و غیر آن نیز تحقیقات سودمند مهم به عمل آمد و در این پیشرفتهای بزرگ که در علم دست داد از عوامل مهم ، یکی انجمنهای علمی بود که در انگلیس و فرانسه و آلمان تشکیل شد ، و تحقیق علمی را از اونیورسسته ها بیرون کشید که آنها اسیر مباحثات قدیم و گرفتار زیر و رو کردن کتاب های کهنه بودند ، دیگر روزنامه ها و مطبوعات علمی که سبب انتشار تحقیقات علما گردیدند ؛ و به این وسیله هر کس طالب علم بود از معلوماتی که برای دیگران دست می داد آگاه می شد ؛ رصد خانه های چند در کشورهای مختلف اروپا تأسیس شده و سایل رصد و

کارهای علمی را برای دانشمندان آسان می‌کرد . اختراع و تکمیل  
 دوربین مایه کشف اقمار سیارات و کمر بند زحل و اوضاع سطح کره ماه  
 و سیارات و تشخیص حرکت وضعی آنها و بسی چیزهای دیگر شد ،  
 اختراع ذره بین دانشمندان را به مشاهده جانورهای نامرئی و اجزاء  
 خرد اعضاء آنها و گیاهها و دانه های سفید و سرخ خون و مانند این  
 چیزها موفق گردانید . اختراع ساعت تعیین زمان و مدت حوادث  
 طبیعی را آسان کرد ، اندازه گرفتن درجه نصف النهار سبب شد که  
 ابعاد کره زمین نزدیک به حقیقت تشخیص داده شد و اندازه گیری  
 مسافات آسمانی را نیز میسر کرد ، و از این کارها بسیار واقع شد که  
 روز بروز علوم را روبه کمال برد ، و هر چه این قبیل معلومات افزون  
 شد بوسع نظر دانشمندان افزود ، و در حکمت و فلسفه نیز افاقهای  
 تازه و وسیع ظاهر نمود ، و اینک باید به تحقیقات فلسفی حکمای سده  
 هیجدهم و مابعد پردازیم ، و چون در این فصل به حکمای انگلیس  
 مشغول بودیم ، سیر حکمت را در سده هیجدهم از همان طائفه شروع  
 می‌کنیم که دنباله همین سخن باشد ، پس از آن به دانشمندان فرانسه  
 می‌پردازیم آنگاه به آلمان می‌رویم و از کانت که یکی از بزرگترین  
 حکما است گفتگو به میان می‌آوریم .

## فصل پنجم

### حکمای انگلیس در سده هیجدهم

#### بخش اول

##### برکلی

«جرج برکلی» (۱) در سال ۱۶۸۵ متولد شده و فکرش هم در آغاز جوانی نمایافته و به رشد رسیده، چنان که در بیست و چهار سالگی شروع به نگارش فلسفه خود نموده است، در عقیده دینی مسیحی راسخ بود، و به صنف کشیشان درآمد و در نوشته های خود همواره با افکار کسانی که در دیانت سست اعتقاد بودند مبارزه داشت، گذشته از فلسفه به معلومات دیگر از جغرافیا و باستان شناسی (۲) و امور اقتصادی نیز متوجه بود مسافرت بسیار کرده و مردی بزرگوار و با کرامت نفس بوده است وفاتش در ۱۷۵۳ روی داده است. کتابها و رساله های چند نوشته است که آنچه مهم تر است: یکی کتابی است در «چگونگی ابصار» (۳) و دیگر کتابی به نام «مبادی علم انسان» (۴) و یکی دیگر در همان موضوع به بیان دیگر موسوم به «مکالمات میان هیلز و فیلونوس» (۵) و یکی دیگر

- 
- Archéologie (۲) George Berkeley (۱)  
Essai d'une nouvelle théorie de la vision (۲)  
Principes de la Connaissance humaine (۴)  
Dialogues entre Hylas et Philonous (۵)

موسوم به «السیفرون» (۱) یا «خرده فیلسوف» و یکی دیگر به نام «آب قطران» (۲) که آخرین تصنیف مهم او است و در آن بیشتر به مشرب افلاطون سخن گفته است.

بر کلی فیلسوفی عالیمقام است؛ و با اینکه از پیشینیان به مالبرانش ولایبیتس و لاک نظر خاص داشته است، عقایدی بدیع مخصوص به خود دارد که بیان آن اجمالاً از این قرار است،

نخست باز باید یادآوری کنیم که دکارت واکثر حکما دو قسم وجود درجهان قائل بودند «جسمانی و روحانی» جسم را بی ادراک و بی شعور می دانستند؛ و علم و ادراک را به روح (نفس) منتسب می ساختند، و آن را دو قسم قلمداد می کردند «حسی و عقلی» و دیدیم که لایبیتس اصل وجود را روحانی شمرد، و همه موجودات را به درجات مختلف مدرک انگاشت و بالاخره لاک حس را مبدأ کل علم پنداشت، و اظهار عقیده کرد به اینکه آنچه انسان درک می کند، خاصیتهاست که به اصطلاح پیشینیان عرضها می باشند، و وجود جوهر که موضوع اعراض است فرضی است که حکما کرده اند، و حقیقت آن معلوم نیست. و خاصیتهای اجسام هم دو نوعند، بعضی خاصیتهای نخستین اند که در خارج وجود دارند و حقیقی هستند (بعد و شکل و حرکت) و بعضی خاصیتهای دومین اند (بوورنگ و مزه و مانند آنها) که حقیقت ندارند و وجودشان بسته به احساس انسان است، یعنی مخلوق حواسند.

بر کلی هم دو قسم بودن موجودات، و هم دو قسم بودن خاصیتهای جسم را منکر شد، با تصدیق به اینکه علم انسان منحصر به تصویری است که از راه حس برای او حاصل می شود.

توضیح آنکه: بر کلی در نفی وجود جسم و مادیات، از لایبیتس هم بالاتر رفته گفت، وجود برای هیچ چیز نمی توان تصدیق کرد؛ مگر

---

Alciphron (۱)

Les vertus de L'eau de goudron یا Siris (۲)

اینکه ادراک کننده باشد یا ادراک بتواند بشود . آنچه ادراک کننده است شبهه‌ای نیست در اینکه روح است ، اما آنچه ادراک می شود جز صورتی که در ذهن ما صورت می‌بندد چیزی نیست ، و اینکه مردم تصورات ذهنی را نماینده و عکس اشیاء خارجی می‌دانند و چنین می‌پندارند که وجود آن اشیاء را درک می‌کنند ، اشتباه است زیرا که آن اشیاء یا ادراک شدنی هستند یا نیستند ؟ اگر ادراک شدنی نیستند ، موجود دانستن آنها معنی ندارد ، و اگر بگوئید ادراک می‌شوند ادراک ما از آنها جز صورتهائی که در ذهن ما هست چیست ؟ این چیزهائی که برای آنها وجود خارجی قائل هستید آیا از آنها جز حوری که به توسط حواس در ذهن ما حاصل شده چیز دیگری درک می‌کنیم ؟ پس اشیاء خارجی یعنی اجسام که آنها را جوهر می‌پندارند ، موضوع اعراض می‌خوانند و در خارج از ذهن برای آنها وجود قائل هستند ، جز مجموعه‌ای از تصورات ذهنی چیزی نیستند . و در اینجا بر کلی از لاک هم بالاتر رفته است ، زیرا که لاک برای بعد و حرکت و شکل وجود حقیقی قائل بود ، و آنها را خاصیت نخستین جسم می‌خواند ، و فقط وجود رنگ و بو و مزه را که خاصیت دومین می‌نامید منتسب به حس می‌کرد و بی حقیقت می‌دانست اما بر کلی فرقی میان خاصیت نخستین و دومین نمی‌گذاشت و وجود همه را ذهنی می‌پنداشت .

ایراد می‌کنند ، که اگر چنین باشد ، پس ما تصور می‌خوریم و تصور می‌پوشیم . بر کلی جواب می‌دهد : این نوعی از منالطه است من می‌گویم : آنچه ما می‌خوریم و می‌پوشیم علم ما بر آنها جز آنچه به توسط حواس ادراک می‌کنیم ، و تصویری که در ذهن ما از آنها نقش می‌بندد چیزی نیست ، و من جز آنچه ادراک می‌کنم وجودی قائل نیستم ، و اینکه ایراد می‌کنند که پس اگر من نباشم خورشید و ماه هم نخواهند بود ، جواب می‌گویم ، اگر من نباشم نفوس دیگر هستند که آنها را ادراک کنند ، و اگر فرض کنیم هیچ نفسی نباشد که چیزی را ادراک کند ، به چه دلیل چیزی موجود خواهد بود ؟ و چگونه می‌توان

تصدیق کرد وجود چیزی را که بهیچ ادراکی درنیاید؛ زیرا چنانکه گفتیم: موجود یعنی چیزی که یا ادراک کند یا ادراک شود، و گفتگوهائی که می‌کنیم از جوهر و چیزهای دیگری که به ادراک در نمی‌آید و حقیقت آنها را نمی‌توانیم دریابیم؛ اباطیلی است که ذهن خود ما آنها را اختراع کرده است، و در این خصوص درست مانند کسی هستیم که به دست خود گرد بلند کند آنگاه شکایت کند که چشم نمی‌بیند.

و بسیاری از اشتباهات ما ناشی از اینست؛ که به معانی الفاظ درست توجه نمی‌کنیم و از آنها چیزها می‌فهمیم که غلط است، چنانکه، برای وجود و موجود بودن مفهوم خاصی در نظر می‌گیریم، بدون اینکه توجه کنیم که هرگاه من می‌گویم فلان چیز موجود است، معنی این سخن اینست که من آن را درک می‌کنم یا دیگری درک می‌کند، مثلاً میزی که روی آن چیز می‌نویسم می‌گویم موجود است، یعنی آن را می‌بینم و لمس می‌کنم، و اگر آن را لمس کنم مقاومتش را حس می‌کنم، و اگر چیزی به آن برخورد می‌شوم، و اگر در دفتر خود نباشم چون به دفتر بروم آن را درک خواهم کرد، یا اگر دیگری به دفتر من برود درک می‌کند، و نسبت وجود دادن به چیزی جز این معنی ندارد که کسی از او چیزی درک می‌کند، یعنی در ذهن تصویری روی می‌هد و وجود داشتن یعنی «بودن در ادراک يك نفس مدرک» و این معنی سزاوار نیست مگر برای تصورهائی که در ذهن داریم، بنابراین اشیاء خارجی غیر مدرک را به نحو وجودی خارج از تصورات ما نمی‌توان گفت موجودند، و از این جهت فرقی که لاک میان خاصیت‌های نخستین و دومین گذاشته است مورد ندارد، و مجرد کردن بعد و شکل و حرکت و سکون و واحد و کثیر از رنگ و بو و گرمی و سردی و غیر آنها با حقیقت مطابق نیست، و امکان ندارد که ذهن انسان خاصیت‌های نخستین را مجرد از خاصیت‌های دومین ادراک کند، و وجود خاصیت‌های نخستین هم مانند خاصیت‌های دومین جز به وجه مفهوم ذهنی، یعنی بودن در ادراک نفس مدرک معنی ندارد، زیرا که معانی



انتزاعی و تجربیدی درواقع بی حقیقت است ، و بسیاری از اشتباهات از اینجا دست داده که اهل نظر برای معانی تجربیدی و انتزاعی حقیقت فرض کرده اند .

بر کلی می گوید : از این بیان من گمان مبرید من از طائفه سوفسطائیانم ، و در وجود موجودات عالم خلقت شك دارم یا منكرم . من وجود موجودات طبیعی را تصدیق دارم ، ولیکن معنی وجود و موجود را غیر از آن می دانم که دیگران می پندارند . به عبارت دیگر منكر محسوسات نیستم ، شك نیست که انسان شکل و حرکت و رنگ را می بیند و آواز را می شنود و بو و طعم و مقاومت و گرمی و سردی را به شامه و ذائقه و لامسه حس می کند ، و محسوساتش (جز در مورد خطای حس و توهم که آن مبحث دیگری است) درست است ، و حقیقتی دارد آنچه من منكرم حقیقت داشتن جوهر جسمانی است که فیلسوفان جعل کرده اند ، و موضوع اعراض محسوس پنداشته اند .

خواهید گفت ، وجود محسوسات را به معنی بودن در ادراک نفس مدرک می گیری و بیرون از صورتها چیزی معقّد نیستی ، صور هم که به خودی خود فعلی و عملی نمی کنند و این فقره را تصدیق داری که صور انفعالی هستند نه فعال ، از آن طرف می بینیم صورها همواره می آیند و می روند ، و تازه و کهنه می شوند پس ، اگر برای جوهر جسمانی حقیقتی قائل نیستی ایجاد کننده این صورها در ذهن ما چیست ؟

جواب بر کلی اینست ، که آری من حقیقتی قائل نیستم . جز آنچه ادراک بشود یا ادراک بکند . آنچه ادراک می کند نفس یا روح است ، و آنچه ادراک می شود تصورات (یا مفهوم یا معنی یا معلوم) . روح ذاتی است بسیط و غیر منقسم و فعال ، و فعلش دوجنبه دارد ؛ یکی ادراک و یکی ایجاد . جنبه ادراکش را علم و عقل می گویند ، و جنبه ایجادش را اراده می نامند و آنچه اراده ایجاد می کند همان صور است و هر کس درست تأمل کند می بیند که در ذهن خود می تواند صورتهائی ایجاد کند ، و آنها را تبدیل و تازه و کهنه نماید ، و این

عمل را که نفس می کند که در ذهن ایجاد صور می نماید تخیل می نامند. با تصدیق به این فقره شك نیست که صور تخیلی غالباً قوت و روشنی و انتظام محسوسات را ندارند. از این گذشته می بینیم ایجاد محسوسات به اختیار ما نیست. مثلاً، وقتی که روز چشم را باز می کنیم دیدن و ندیدن اشیاء از اختیار ما بیرون است، هر چه بخواهیم نمی توانیم ببینیم یا پدیدار کنیم، و آنچه می بینیم دیدن یا پدید کردنش را اراده نکرده ایم، پس، یقین است که ذات دیگری هست که بر ایجاد این تصورات در ذهن ما توانا می باشد و آن ذات باری است، و من به جای اینکه محسوسات خود را به جوهرهای جسمانی منتسب سازم به اراده خداوند نسبت می دهم، پس ذاتی که من می توانم به حقیقتش معتقد شوم نخست ذات باری است، دوم نفوس یا ارواحند که مخلوقند.

پس، صور محسوس را خداوند در اذهان ما ایجاد می کند، و آنها را اشیاء و حقایق می گوئیم، و تصورات مخیل که نفس پدیدار کننده آنست عکس و شبح صور محسوس است، و بهمین جهت چنانکه گفتیم قوت و روشنی آنها کمتر از محسوسات می باشد. در هر حال محسوسات هم صورتهای ذهنی هستند، و در خارج حقیقتی ندارند، ولیکن ارتباط آنها با یکدیگر به حکمت بالغه الهی منتظم و در تحت تربیت و ضابطه است، و آن انتظام و انضباط را قوانین طبیعی می نامیم، و چون به تجربه دریافتیم در امور زندگانی خود از آنها استفاده می کنیم.

بر کلی محسوسات را به معانی تشبیه می کند، و احساسات را به الفاظ یعنی همچنان که از الفاظ پی به معانی می بریم و مطالب استنباط می کنیم، همان قسم از حواس پی به اموری می بریم که برای ما سود و زیان دارند، و ما را خوش یا ناخوش می کنند؛ و نیز حادثات طبیعت و جریان امور طبیعی را دال و مدلول یکدیگر می دانند نه علت و معلول، و می گوید، علت حقیقی امور خدا است که بحث از او

مربوط به فلسفه اولی است (۱) . علم طبیعی فقط عظم به دال ومدلول است ، و بر سبیل تمثیل می توان گفت ؛ روح کل عالم که ذات پروردگار باشد با ارواح دیگر یعنی نفوس مخلوق به يك زبان مرتب ثابتی سخن می گوید ، و حادثات طبیعی الفاظ و عبارات آن سخن است ، به علم طبیعی بر آن الفاظ و عبارات و مدلولهای آنها معرفت پیدا می کنیم و به فلسفه اولی معانی حقیقی آنها را در می یابیم .

بنا بر تحقیقاتی که به عمل آمد وجود روح یعنی نفس مدرک مسلم است ، و در وجود تصویرهایی که از محسوسات در ذهن حاصل می شود نیز شکی نیست ، اما از خود نفس در ذهن تصویری نیست و نمی تواند باشد ، زیرا چنانکه گفته شد تصور امری است انفعالی ، و نفس ذاتی است فعال بلکه عین فعالیت است ، پس ، اضافه تصور بر نفس جمع ضدین است ، و اگر کسی توقع کند که از نفس تصویری داشته باشد ، مانند آنست که بخواهد شب را آئینه روز بسازد . نفس معلوم هست اما متصور نیست .

بر کلی در کتابهای خود که پیش ازین نام برده ایم ، همه ایرادهائی را هم که ممکن دانسته است که بر عقاید او وارد کنند ، پیش بینی کرده و جواب داده ، و ما به بعضی از آنها اشاره کرده ایم و به تفصیل نمی پردازیم . از فلسفه خود در علوم ریاضی و طبیعی هم نتایجی گرفته است که حاجت به بیان آنها نیست ، همین قدر می گوئیم او نیز مانند همه حکمائی که در عقاید و نظریات خویش راسخ بوده اند ؛ چنین پنداشته است ، که اصول مسائل مربوط به حقیقت را به دست آورده ، و بسیاری از مشکلات را حل کرده است ، چنانکه مزایائی برای فلسفه خود می شمارد و می گوید ؛ چون حقیقت داشتن جوهر مادی و جسمانی را نفی کردیم ، چندین مبحث از مباحث علمی و فلسفی که قرنهای فکر مردم را مشغول داشته از میان برداشته می شود ، از قبیل اینکه ؛ آیا جسم ممکن است مدرک باشد ؟ و آیا بسی نهایت

(۱) البته توجه فرموده اید که عقاید بر کلی به عقاید مالبرانش بسیار نزدیک است .

قابل تقسیم است ؟ و آیا جسم بر روح تأثیر دارد و میان آنها فعل و انفعالی هست ؟ و آیا ماده قدیم است یا حادث است ؟ و از علم به وجود آمده است ؟ و آیا معاد حقیقت دارد یا ندارد ؟ و اگر حقیقت دارد جسمانی است یا روحانی ؟ و نیز به واسطه این فلسفه روحانی بسیاری از مفاسد مرتفع می گردد ، منتهیهای فاسد مادی بيموضوع و انکار روح بيمعنی می شود ، شرک و بت پرستی یا انکار صانع و بیدینی از میان می رود ، و همچنین بسیاری چیز های دیگر که شرح آنها ضرورت ندارد .

## بخش دوم

### هیوم و حکمای دیگر انگلیسی سده هیجدهم

«دوید هیوم» (۱) از مردم اسکاتلند در سال ۱۷۱۱ به گیتی آمد ، و از آغاز جوانی بلکه از کودکی آثار دانشمندی در او هویدا بود . خانواده اش او را برای داخل شدن در حوزه قضائی تربیت می کردند ، اما رغبت به آن کار نکرد . خواست به کسب و تجارت بپردازد با طبعش سازگار نبود . سفری به فرانسه رفت و در گوشه ای به کارهای علمی مشغول شد و تصنیفی را که از مهمترین آثار فلسفی او است و کتاب «در طبیعت انسان» (۲) نام دارد در بیست و هشت سالگی منتشر ساخت ، و آن امروز از کتابهای نامی بشمار می رود ، ولیکن آن زمان محل اعتنا نشد . بعدها هیوم عقاید فلسفی خود را به صورتهای دیگر و به نامهای دیگر منتشر نمود ، و بیشتر طرف توجه شد .

باری چندی پس از انتشار کتاب «طبیعت انسان» از فرانسه به میهن بازگشت و زندگانی ساده ای برای خود ترتیب داد ، و چندسالی مشغول تألیفی در تاریخ انگلستان بود ، و آن کتاب او را در ردیف

(۱) David Hume دوید تلفظ انگلیسی داود است .

(۲) *Traité de la Nature humaine*

مورخان بزرگ درآورد . و او نخستین کسی است که در تاریخ نویسی از نقل جنگها و اعمال پادشاهان تجاوز کرده و به تحقیق امور زندگانی مردم نیز پرداخت . پس کم کم به سبب آثاری که از او پی در پی به ظهور رسید شهرت و اعتباری به سزا پیدا کرد ؛ تا آنجا که به مقام معاونت وزارت رسید، اما زندگانی سیاسی را نپسندید و به زودی به گوشه نشینی برگشت . مردی مهربان و دوستی وفادار و خوش معاشرت بود، نسبت به اهل فضل و کمال محبت و مساعدت خاص داشت . با دانشمندان فرانسه که معاصر او بودند نیز دوستی می ورزید . «ژان ژاک روسو» نویسنده معروف فرانسه را به انگلستان برد که رفاهی در حال او بدهد . اما کارشان سخت به رنجش کشید ، و ظاهراً روسو سوء ظنی بیجا حاصل کرده و تقصیر با او بوده است . هیوم تصنیفها در فلسفه و تاریخ و سیاست و اقتصاد و مباحث ذهنی و اخلاقی متعدد دارد ، ولیکن ذکر آنها بی ضرورت است . وفات او در سال ۱۷۷۶ در شصت و پنج سالگی روی داده است .



انقلابی که در آغاز سده هفدهم در فلسفه اروپا داد، و شجاعت فکری که بیکن انگلیسی و دکارت فرانسوی بروز دادند ؛ برای دانش طلبان راهی باز کرد که در اواخر سده هیجدهم منتهی به انقلاب دیگری در فلسفه گردید ، و آن در اهمیت کمتر از انقلاب اول نبود . به این معنی ، که دکارت با آنکه همه معلومات پیشین را محل تردید ساخت و خواست علم و حکمت را بر پایه ای تازه بگذارد، هر چند بنیاد علوم طبیعی را دیگرگون نمود ، و به ریاضیات هم ترقی شایان داد و در این دورشته مقصودی را که داشت حاصل کرد ، ولیکن فلسفه اولی را دوباره بر همان اساس سابق گذاشت، یعنی در عالم طبیعت جوهر جسمانی فرض کرد که منشأ آثار محسوس است ، و در وجود انسان جوهری روحانی و عقلانی قائل شد ، که ادراک و اراده منتسب به او است ، و این امور را مسلم پنداشت ، و درست به این مقام بر نیامد که حقیقت ادراک و اراده انسانی چیست ؛ پیروان او هم خواه آنها که

صرف تابع او بودند ، خواه کسانی که رأی و نظر مستقل در فلسفه داشتند ، در همان راه قدم زدند ، و هر چه بحث کردند در این بود ، که جوهر یکی است یا دو تا است ؟ و اگر یکی است جسمانی است یا روحانی ؟ و اگر دو تا است با هم چه مناسبات دارند ؟ فقط در انگلستان لاک این بحث را پیش کشید که معلومات برای انسان چگونه حاصل می شود ؟ در این باب تحقیقاتی کرد که اجمالاً باز نمودیم و اشاره کردیم که او افکار فلسفی را به مجرای تازه ای انداخت ، سپس بر کلی به وجه دیگری در همین بحث وارد شد ، و خلاصه نظر او را هم بیان کردیم .

این مباحثات مقدمه انقلابی بود که در اواخر سده هیجدهم به دستگیری « کانت » آلمانی در فلسفه واقع شد ، و کسی که به درستی زمینه این انقلاب را آماده کرد ، هیوم بود که اینک باید فلسفه او را بشناسانیم .

از زمان دیرین گفته بودند ، فلسفه برای معرفت به حقیقت وجود است ، و چنان که گفتیم ، بحث مهم فلسفی درباره حقیقت جسم و روح بود ، و این مباحثات را فلسفه اولی می گفتند . هیوم گفت ، این بحث بی حاصل است ، و سخنانی که در این باب می رانند بیمعنی است ، خود را به الفاظ مشغول می کنند و به مردمان سطحی ظاهر بین ، نکاتش دانشمندی می دهند ، نخست کاری که باید کرد اینست ، که به بینیم انسان تا چه اندازه توانائی دانش و معرفت دارد ؟ علم هر چه باشد نتیجه عقل انسان است ، پس اول باید میزان عقل را که می خواهد در حقیقت اشیاء حکم کند به دست آورد ، و قدرت و توانائی ادراک را سنجید ، و معلوم کرد که معانی و مفاهیمی که بنیاد علم می باشند چه حال دارند ، و عقل در فکر و استدلال چه عملیات می کند ، به عبارت دیگر باید عقل و ادراک انسان را موضوع تحقیق و نقادی قرار داد . در شرایط حصول علم و حکمت و منشأ تصورات فلسفی حدود و صلاحیت آن ها باید مطالعات نمود ، و در این جمله همان روشی را باید اختیار کرد که در علوم طبیعی به کار بردند ، و این ترقیات را حاصل نمودند ، یعنی روش تجربه را پیش باید گرفت ، و خیال بافی را کنار باید گذاشت ،

زیرا همچنان که حقیقت جسم را نمی‌توانیم دریابیم ، حقیقت نفس را هم نمی‌دانیم ، و باید آثارش را به نظر بگیریم ، و به آزمایش درآوریم ، و این روشی است که در همه علوم باید به کار برد ، و تنها از این راه معرفت حقیقی دست می‌دهد. کسانی که این طریق را پیش گرفتند ، در علوم طبیعی چنان کلمیاب شدند که قواعد حرکات ستارگان را کشف کردند ، ما چرا باید نا امید باشیم از اینکه قواعد عقل خویش را به دست بیاوریم ؟

نظر به اینکه هیوم می‌گوید : حقیقت جسم یا حقیقت روح را نمی‌توانیم معلوم کنیم ، چنین می‌نماید که از شکاکان و سوفسطائیان (۱) است ، ولیکن شك شاید ، اما سوفسطائی نیست . چه ، سوفسطائی علم را برای انسان ممکن نمی‌داند ، و هیوم منکر علم نیست ، فقط منکر کسانی است که در حقایق حکم بتی می‌کنند ، و خیال بافیهای خود را علم می‌پندارند . هیوم می‌گوید ، فلسفه را هم از راهش باید جست ، از فرضیات باید دست کشید و به تجربه و مشاهده بنیادی محکم برای معرفت نفس (روان شناسی) باید گذاشت . البته تا زمانی که حقیقت به دست نیامده ، فیلسوف در مطالب حکم قطعی نمی‌کند ، و در عالم تردید می‌ماند ، و جز این نباید باشد ، اما این تکلیف فیلسوف است که اهل نظر است نه تکلیف کسانی که اهل عملند ، آنها باید امور را چنان که درمی‌یابند یقین دانسته ، میزان و مأخذ کار قرار دهند ، و در عمل معطل نمانند . اما فیلسوف باید نگران باشد که یقین علمی حاصل نماید ، و از شرایط جستجوی علم اینست : که جوینده نظریه نتایج عملی که از معلوماتش حاصل می‌شود و صلاح و فساد که از آن به نظر می‌رسد نداشته باشد ، یعنی نباید مقید باشد که تحقیقاتش او را به

(۱) **Sceptiques** در جلد نخستین این کتاب باز نمودیم ، که جماعتی از حکما منکر شدند که درك حقیقت برای انسان ممکن باشد و میان ما آن جماعت معروف به سوفسطائی می‌باشند و این غیر از آنست که شخص در امری از امور شك داشته باشد ، زیرا که انسان تا شك نکند به علم نمی‌رسد چنان که دکارت در همه چیز شك کرد .

فلان عقیده دینی یا منحبی یا فلسفی یا اخلاقی یا سیاسی برساند ، چه اگر این قید را داشته باشد به حقیقت نمی‌رسد ، و مصلحت‌هایی که صلاح اندیشان در نظر می‌گیرند و می‌خواهند علم و معرفت را به سوی آن‌ها بکشانند ، به راستی مصلحت نیستند ، و مصلحت جز حقیقت چیزی نمی‌تواند باشد و حکیم جز حقیقت چیزی را نباید منظور بدارد .

اکنون ببینم هیوم در تحقیقات خود به کجا رسید . خلاصه آن از اینقرار است :



پیشینیان و آخر از همه بر کلی مدعی بودند که نفس جوهر است ، و وجودی به ذات خود دارد ، و او مبدأ ادراک است ، ولیکن از مطالعه دقیق برای ما معرفتی بر نفس حاصل نمی‌شود جز مجموعه ای از احوال یا ادراکات که با هم مناسباتی دارند ، و به واسطه آن‌ها بهم پیوسته اند . آن ادراکات دو قسمند ، بعضی قوت دارند ، و آن‌ها «تأثرات» (۱) فعلی هستند یعنی احساساتی که شخص فعلاً درک می‌کند ، مانند رنگ سرخی و زردی که می‌بیند ، یا گرمی و سردی که حس می‌کند ، و مهر و کین و خواهش و اراده هم ملحق به این احساسات است . بعضی دیگر ادراکات ضعیفند مانند سرخی و سبزی و رنج و شادی که شخص به یاد می‌آورد یا تخیل می‌کند ، و آنها تصورات یا معانی یا مفاهیمند (۲) و در هر حال منشأ آنها هم حس است .

تصورات که پیشینیان آن‌ها را تصویر اشیاء و حقایق در ذهن می‌دانستند ، تصویر هستند ، اما نه از اشیاء بلکه در واقع تصویر ضعیف شده تأثرات فعلی و حسی می‌باشند و حتی آن چه معقولات می‌نامیم ، و مرتبه‌ای بلند برای آن‌ها قائلیم ، نیستند مگر احساساتی که خفیف و ضعیف شده یا با یکدیگر مرکب گردیده اند

(۱) Impressions (۲) Idées اختیار بین تأثرات و

تصورات را که اساس فلسفه هیوم است باید محل توجه قرار داد .



اینست تاروهور بافته افکار ما، و عقل جز ترکیب کردن و مرتبط ساختن این اجزا و مبادی کار دیگری نمی کند، حتی تصورات ذات باری هم جز این نیست که ذهن به احوال خود و فضایی که در خویش می بیند، از خردمندی و مهربانی و دانشمندی و جز آن مراجعه می کند و همان فضایل را در مرتبه اعلی و بی پایان برای خدا تصور می نماید، و همچنان که کور مادرزاد ممکن نیست تصور رنگ و روشنائی داشته باشد، نفس هم اگر از کلیه تأثراتی که از حواس روی می دهد عاری باشد معدوم خواهد بود.

تأثرات حسی چیست و بجه طریق دست می دهد؟ نمی دانیم، و تحقیق آن بر عهده فلسفه نیست، مربوط به علم طب است، و طیفه فیلسوف تحقیق در احوال تصورات و روابط آنها است.

این تصورات که به طریق مذکور حاصل می شود پراکنده و بی ترتیب نیستند، مرتبط و مرتبند، پس معلوم می شود که ترکیب و تعاقب و ارتباط آنها اصول و قواعدی دارد، و آن اصول یکی مشابهت (۱) است، و یکی مجاورت (۲) زمانی یا مکانی، و یکی علیت (۳) مثلاً من هرگاه دو کس دیده باشم که به یکدیگر شباهتی دارند، یا اینکه آنها را در یک هنگام یا یک جا دیده باشم، چون یکی را باز به بینم از دیگری یاد می کنم، یا چون دود به بینم یاد از آتش می کنم. پس تنبه و تفکر و تعقل یعنی کلیه اعمال ذهنی و عقلی جز این نیست که تصورات را با هم جمع کنند، به اصطلاح علمای روان شناسی تداعی معانی (۴) نمایند، که آن معانی چنان که گفتیم، همه از تأثرات حسی حاصل شده اند، و آن جمع و تداعی هم عملی است که به خودی خود و به طبیعت واقع می شود.

پس: قوه خیال است که منشأ اصلی تعقل است، زیرا که یاد کردن از چیزی به قوه خیال دسب می دهد.

بنابر این علم انسان خلاصه تجربه های گذشته او است، و محدود است به محسوسات از و پیش بینی که شخص از راه علم می کند جز

---

Contiguïté (۲)	Ressemblance (۱)
Association d'idées (۴)	Causalité (۳)

این نیست که یاد گذشته‌ها را به آینه برمی گرداند .

اما ذات و جوهر که فیلسوفان اینقدر در آن بحث کرده اند، آن چه جوهر جسمانی است ، بر کلی به خوبی نشان داد که جز مجموعه ای از احساسات و تأثرات چیزی نیست . در جوهر روحانی هم هیوم همان قسم تحقیق می کند و می گوید ، آن چه آن را «نفس» و «من» می خوانیم ، ووحد و ثابت و یابرجا می دانیم ، چون درست بنگریم ، نتیجه هیچ تأثر ساده مستمری که درك کرده باشیم نیست ، هر دفعه که آن را به ذهن می آوریم حس و تأثر خاص است ، و در واقع نفس هم مجموعه ایست از ادراکات که با کمال سرعت دنبال یکدیگر می روند . «من» یا نفس تعاقب پی در پی تصورات است ، همچنان که اشیاء خارجی تعاقب پی در پی تأثرات است ، پس نفس هم مانند جسم رشته مسلسلی است از حوادث که یکدیگر را پی می کنند . در واقع بنا بر تحقیق هیوم همچنان که در چشم از حرکت شعله جواله حلقه آتشین نمودار می شود ، همان قسم هم از تعاقب تأثرات تصور ماده ، و از تعاقب احوالات نفسانی تصور نفس در ذهن پدیدار می گردد ، و منشأ آن قوه خیال است .

اما علیت که گفتیم ، یکی از موجبات جمع تصورات است آن هم حقیقتش مسلم نیست ، و منشأ اعتقاد به علیت همان چیزی است که منشأ اعتقاد به وجود جوهر شده است .

هیوم می گوید : شك نیست که در امور زندگانی چه در عمل ، و چه در نظر اعتماد بر رابطه علت و معلول می کنیم و باید بکنیم ، و لیکن چون در مقام تحقیق فلسفی بر می آئیم می بینیم این اعتقاد ضروری نیست ، به این معنی ، که چون می بینیم سنگ متحرکی به سنگ ساکنی برخورد و سنگ ساکن به حرکت آمد ، برخورد سنگ متحرک را علت حرکت سنگ ساکن می خوانیم ، و لیکن این عقیده از روی تجربه برای ما آمده است ، و پیش از آنکه این تجربه حاصل شود عقل حکم به وجوب این امر ، یعنی حدوث این معلول از آن علت نمی نماید . آنچه علت و معلول می خوانیم بکلی از یکدیگر متمایزند و هیچگاه در آن واحد با هم نیستند ، و هیچ موردی نیست که اگر تجربه

نکرده باشیم ، رابطه علت و معلول را به قاعده عقلی دریابیم ، و تجربه هم فقط معلوم می کند که فلان امر همیشه دنبال فلان امر دیگر است ، اما اینکه چرا این دو امر دنبال یکدیگر اند معلوم نمی شود . علتها سرانجام به قوه و نیرو و مانند آن منتهی می گردد . اما ما از این امور هیچگونه ادراکی نداریم ، مگر اینکه قیاس به اراده و به قوه درونی نفس خود بکنیم ، آن هم جز تعاقب امور چیزی نیست ، و علم ما بر آن قوه به تجربه است ، و با علم به قوای خارج از نفس تفاوتی ندارد ، و دلیل بر اینکه رابطه علت و معلول ضروری نیست این است که چون امری را دنبال امر دیگری بینیم ، نخستین بار حمل بر تصادف می کنیم ، چون مکرر شد میان آن ها مقارنه می یابیم ، و حکم به رابطه علت نمی کنیم ، مگر پس از آن که تکرار امر چنان شود که تخلف را ممکن نپنداریم . به عبارت دیگر : حکم به رابطه علت نتیجه عاداتی است که برای ما حاصل می شود ، از اینکه همواره امری را همراه امر دیگری بینیم ، و این عادت اعتقاد را به اینکه دو امر لازم و ملزوم یکدیگرند ، در ذهن راسخ می سازد ، پس در واقع منشأ تصور علت هم در ذهن انسان همان قوه خیال است ، زیرا که اساساً قوه خیال در ایجاد اعتقاد و رسوخ آن در ذهن مداخلیت تام دارد ، چون که اعتقاد نتیجه قوت یافتن تصور است در ذهن به واسطه تأییدی که تأثر از او می کند به قوه خیال ، و هر چه تأثیر بیشتر مکرر شود چنان که عادت دست دهد ، تصور بیشتر قوت می یابد (۱)



در مسائل مربوط به الهیات و عقاید دینی هم هیوم همان قسم تحقیقات نموده است ، در باب نفس مثلاً تحقیق می کند که گفته اند: مجرد است چون واحد است و تقسیم پذیر نیست و حال آنکه واحد بودنش را معلوم کردیم از چه قرار است ، تقسیم ناپذیر بودنش هم چگونه می شود ، در صورتی که ادراک بعد را می کند ، و بعد که کمیت

---

(۱) به همین جهت است که ارباب دیانات برای راسخ کردن عقاید در اذهان عامه به نمایش محسوسات فراوان موجبات کثرت تأثر آن ها را فراهم می سازند .

است تقسیم پذیر است ؟

در اثبات صانع برهان انی می آورند ؛ که وجود عالم خلقت دلیل بر وجود خالق است ، و لیکن این قیاس درست نیست ، زیرا که جهان به این عظمت را قیاس به مصنوعات ناچیز انسان می کنند و به خالق منزلت کارگران بشری می دهند . برهان لمی هم که ضرورت وجود واجب را می رساند مقنع نیست . از کجا که وجود واجب ضرور باشد ؟ و اگر هم ضرورت داشته باشد ، از کجا که خود ماده وجودش واجب نباشد ؟

در باب حکمت بالغه هم می توان تشکیک کرد ، که آیا خداوند عاجز بود که عالمی خلق کند که در او شر و بدی نباشد ؟ و نکته لطیف این است که همین وجود شر و بدی که می تواند مایه تشکیک وجود حکمت بالغه باشد ، در نزد عامه مایه اعتقاد وجود قادر مطلق است ، برای اینکه مردم پناه گاهی می خواهند که ایشان را از آسیب شر و بدی محفوظ بدارد .

در علم اخلاق به عقیده هیوم اساس همان است که انسان جوای خوشی است ، و باید باشد و برای خوش بودن باید کار پسندیده بکند و سود خود را در سود دیگران بداند . میزان پسندیده و ناپسند بودن کار هم همان تصدیق و تکذیب عموم است ، و اینکه گفته اند ؛ نیکی و بدی در نزد مردم مختلف است ، و میزان ندارد ، در اصول عقاید و حقایق نیست . راستگوئی و دلاوری و جوان مردی و آزادگی پیش همه اقوام و قبایل پسندیده است ، آنچه در نزد قومی پسندیده و نزد طایفه ای دیگر ناپسند است ؛ اوضاع و امور قراردادی است که حسن و فحیح و صلاح و فساد آنها بسته به کیفیات و مقتضات زمان و مکان است .



برای اینکه از درازی سخن پرهیز کنیم ، تحقیقات هیوم را بیش از این تفصیل نمی دهیم هر چند در خور تفصیل است . خلاصه مطلب این است که هیوم را می توان گفت ؛ فیلسوف

نیست بلکه نقاد (۱) فلسفه است هرچند نقادی هم قسمتی از فیلسوف بودن است ، و نتیجه نقادی او تشکیک در وجود ذوات (۲) است ، خواه ذوات ذهنی و درونی یعنی روحانی (۳) و نفسانی ، خواه بیرونی یعنی جسمانی (۴) و فقط چیزی که به وجودش تصدیق دارد عوارض و حادثات (۵) است ؛ که در ذهن ایجاد تأثر (۶) و تصور (۷) یا صور و معانی می کنند . معانی را تصویر و شیخ و رونوشت (۸) صور محسوس می پندارد و به این وجه معقولات را هم منتهی به محسوسات می نماید ، و علم انسان را منحصر در تجربه حسی (۹) قرار می دهد و در نتیجه در اکثر عقاید راسخ فیلسوفان و فلسفه جزمی (۱۰) ایشان تزلزل

(۱) Critique در ترجمه این کلمه از لفظ انتقاد دوری جستیم ، برای اینکه امروز معنی متبادر به ذهن از این لفظ در میان ما عیب جوئی است ، و حال آنکه مقصود عیب جوئی از کسی یا چیزی نیست ، بلکه مراد معنی حقیقی نقادی است ، یعنی سنجیدن حق و باطل را تشخیص دادن و این لفظ در نزد اروپائیان در هر مورد به کار می رود ولیکن در فلسفه جدید اصطلاح خاص است برای فاسفه هیوم ، و مخصوصاً فلسفه کانت که از این پس بیان خواهیم کرد ، و مقصود نقادی و تحقیق در چگونگی علم و عقل انسان است و مورد بحث ساختن معلومات ، برای اینکه تکلیف دانش طلبان در جستجوی دانش روشن شود ، و انتقاد از تعلیمات حکما در ضمن این نقادی به تبع و ناچار پیش می آید ، نه اینکه بنای هیوم و کانت انتقاد حکمای پیشین باشد . خوانندگان ما در فصلهای آینده این نکته را همواره باید متوجه باشند .

Spirituelles (۳) Essences یا Substances (۲)

Phénomènes (۵) Matérielles یا Corporelles (۴)

Idées (۷) Sensation یا Impression (۶)

Empirisme (۹) Copie (۸)

Dogmatisme (۱۰)

می اندازد وشكاك (۱) می شود .

اما چنانکه پیش اشاره کردیم ، هیوم تزلزل و تشكيك را تنها در تحقیق فلسفی جایز می شمارد ؛ بلکه واجب می داند که این تشكيك ها بشود تا علم و حکمت بنیاد استوار بیاید . چون فرضش آنکار و عناد نیست بلکه تحقیق است و در عمل و اصول اخلاق و سیاست و اقتصاد عقاید محکم دارد . از جمله اینکه ، رابطه علت و معلول را که در فلسفه مورد تردید ساخته ، در اخلاق و سیاست سخت جاری می داند ، تا آنجا که از اصحاب وجوب (۲) می شود و علم تاریخ را بر اساس تحقیق فلسفی می گذارد که بشر طبیعتی مخصوص دارد ، و از آن تخلف نمی کند و اعمالش را هم نتیجه ای حتمی است و هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت ، و فایده حقیقی تاریخ اینست ، که اصول و قواعد طبیعت انسان را که دائمی و عمومی می باشد و نتیجه اعمال را که حتمی است نشان بدهد .



از آنچه تا کنون گفته ایم دانسته می شود ، که نقادی فلسفه و علم را فرنیس بیکن آغاز کرده ؛ و لاك دنبال آن را گرفته و بر کلی به شیوه ای دیگر در آن وارد شده . و هیوم این مشرب را به درستی روشن و آشکار ساخته است و این مردم همه انگلیسی بوده اند . البته تحقیقات ایشان تمام نیست و عیب و نقص دارد . اما هنرشان تأسیس این شیوه است . در سده هیجدهم بسیاری از حکمای فرانسه هم این شیوه را پسندیدند ، و پیروی نمودند چنانکه در فصل آینده خواهیم دید . سرانجام کانت آلمانی به راهنمایی هیوم در این خط افتاد و به اصلاح خطاها و تکمیل نصیهای او ورق فلسفه را یکباره برگردانید . اما حکمای دیگر انگلیسی در سده هیجدهم و آغاز سده نوزدهم تعلیماتشان آن اندازه تازگی و اهمیت ندارد که بیانش در این مختصر

---

(۱) *Sceptique* و فلسفه اش *Scepticisme*

(۲) هیوم و وجوب بر تزلزل معلول ، علت است که در سده هجدهم

احتمالاً بر هیچ دردها ( *Déterminisme* )

واجب باشد . برای اینکه نام ایشان از درج کلام ساقط نشود گوئیم؛ یکی از آنها «طامس رید» (۱) با عقاید هیوم مخالف بود، و از جمله دراینکه علیت تنها این نیست که امور دنبال یکدیگر بیایند ؛ گفته است : شب و روز و سرما و گرما با کمال نظم همواره دنبال یکدیگر می آیند و هیچکس نگفته است میان آنها رابطه علیت است . یکی دیگر «ادم اسمیت» (۲) بنیاد کننده علم ثروت ملل یا سیاست اقتصادی است ، و تصنیف او در این فن از کتابهای نامی دنیا است . و او کتابی در اخلاق نوشته و بنیاد فضایل و اعمال انسان را بر انصاف و همدردی نسبت به ابناء نوع دانسته است ، یکی دیگر «دیوگلد استورت» (۳) نام دارد که در اصول اخلاق اهمیت تام به قاعده تداعی معانی داده است ، و یکی دیگر «بنتم» (۴) است که تعلیماتش در وضع قوانین قضائی اروپا تأثیرات نیکو بخشیده است . گروهی از دانشمندان نیز بوده اند که از علماء علم طبیعی می باشند ، و نظرهای فلسفی هم اظهار داشته اند ولیکن از نام بردن و تفصیل عقاید ایشان به ناچار خودداری می کنیم .

---

Adam Smith (۲)

Thomas Reid (۱)

• Jeremy Bentham (۴)

Dugald Stewart (۳)

## فصل ششم

### حکمای فرانسه در سده هیجدهم

سده هیجدهم را در تاریخ فرانسه عصر فیلسوفان می‌گویند ، ولیکن آن فیلسوفان به مسائل حکمت نظری چندان توجه ننموده ، و بیشتر به امور سیاسی و اخلاقی پرداخته‌اند ، و حکمت را با ادب آمیخته‌اند چنانکه می‌توان گفت ، بیان احوال ایشان به تاریخ ادبیات بیشتر مربوط است تا به تاریخ فلسفه ، اگر هم به حکمت نظری توجهی کرده‌اند ، برای انتقاد بوده و نسبت به فلسفه اولی و مخصوصاً الهیات زبان استهزاء و بی‌اعتقادی دراز کرده‌اند ، و قید و بند رعایت جلب‌بزرگان دین و دنیا را رها کرده ، خود را آزاد فکر خواندند (۱) بعضی از ایشان یکسره مادی و منکر روحانیات بودند و بعضی منکر نبودند ولیکن به عقاید حکمای پیشین وقعی نگذاشته و آنها را خیال‌بافی و لفاظی پنداشته‌اند. از این جمله آنان که صاحب نظر و هوشمند بودند، در فلسفه نظر به تحقیقات لاک و هیوم داشتند، و در علوم طبیعی و ریاضی پیرو نیوتن بودند. در سیاست هم روش حکومت انگلیس را می‌پسندیدند ، و آن را ترویج می‌کردند چنان که می‌توان گفت ، در سده هیجدهم فرانسویان از هر جهت پیرو انگلستان بوده‌اند . رویهم‌رفته حکمای فرانسوی آن دوره در حکمت نظری هنری نشان نداده‌اند ، اما در اخلاق و سیاست و امور اجتماعی مقامی بلند دارند . بیشتر از این جهت که فصیح و بلیغ و خوش بیان و شیرین سخن بودند ؛



و تحقیقات خود را به شیوه داستان سرائی و تاریخ نویسی یا بهر وجه دیگر که ادا می کردند جنبه خطابه و شاعری یا انتقاد و مطایبه و استهزا به آن می دادند، چنانکه برای عامه مردم قابل فهم و دلنشین بود، به این واسطه آنچه را هم که مبتکر نبودند، و از دیگران گرفته بودند، بهتر از صاحبان آن افکار جلوه می دادند. بیاناتشان هم عوام را مجذوب می کرد هم پسند خواهی بود. پادشاهان و اعیان به صحبت ایشان مشتاق می شدند، و بانوان با کمال، مجالس خود را به حضور آنها رونق می دادند از این روح این است که آن جماعت در بیدار کردن مردم نسبت به بدی اوضاع و معایب امور اجتماعی یا اخلاقی، و هوشیار ساختن آنها نسبت به اوهام و خرافاتی که جهل یا غرض در اذهان راسخ نموده، حق بزرگ بر کلیه نوع پشتر دارند، و در این راه مجاهده کرده اند، و در نتیجه آثار قلمی ایشان در فرانسه در پایان سده هیجدهم و در کشورهای دیگر اروپا در آغاز سده نوزدهم افکار و اوضاع را یکسره منقلب نمود.

کسانی که بخواهند از تفصیل این اجمال آگاهی یابند، باید به تاریخ ادبیات فرانسه مراجعه کنند، و بر احوال آثار نویسندگان سده هیجدهم شناسا شوند. ما در اینجا فقط بزرگان آنها را اجمالاً معرفی می کنیم تا سر رشته ای به دست آید.

## بخش اول

### فونتئل

• برنارد فونتئل (۱) درست صدسال عمر کرد (از ۱۶۵۷ تا ۱۷۵۷) و نیمی از این عمر در سده هفدهم، و نیم دیگرش در سده هیجدهم بوده است. زندگانی او تفصیلی ندارد؛ مردی فاضل و خوش بیان و خوش ذوق، و نویسنده ای شیرین سخن و سالیهای دراز

---

Bernard Fontenelle (۱)

عضو آکادمی علمی پاریس بود، و به دیری آن انجمن اشتغال داشت، هر يك از اعضای آکادمی که بدرو دجهان می گفتند، فونتئل بر حسب وظیفه ستایشنامه‌ای برای اومی نگاشت، مجموع این ستایش نامه‌ها (۱) کتابی شده که خوانش سودمند و دلکش است، در علم و حکمت پیرو دکارت بود، ولیکن به فلسفه اولی رغبت نداشت، و در باره منشأ علم انسانی روش اصحاب حس و تجربه را می پسندید. تأثیر عمده او نشر علم بود که نوشته هایش هم به فزایسود می بخشید و هم عامه را دلنشین می شد، و او از کسانی است که به علم جامعه ادب یوشانیده است. معروف ترین یادگار او کتابی است به نام «گفتگو در تعدد عوالم مسکون»، (۲) و آن یکی از نخستین کتابهایی است که هیئت جدید را بی پرده و به زبانی بسیار شیرین بیان نموده، و نکات لطیف نیز در آن گنجانیده است، مانند اینکه، بشر بیچاره و جقدر حقیر و عالم خلقت چه سترک است. و نیز اینکه، قدا اجمام آسمانی را از کون و فساد آسوده دانسته بودند؛ نظیر آنست که گل بوستان که پنج شش روزی بیش دوام ندارد، بگوید، هرگز ندیده‌ایم که باغبانی بمیرد. و نیز عجب خود پسندی سفاقت آمیزی است که انسان چنین بیندارد، که کلیه طبیعت برای مصرف او خلق شده، و خورشید و ماه برای روشنی چشم ما و ستارگان برای حظ نظر ما هستند. و نیز اینکه علم بشر چه اندازه محدود، و عقل او جقدر عاجز است، و شاید که در کرات دیگر موجوداتی باشند که حواس ظاهر و باطن ایشان بیش از ما، و بر معرفت حقایق بسی توانا تر از ما باشند.

یکی از مسائل که آن زمان اهل تحقیق مطرح کرده بودند، این بود که: آیا حکمای قدیم بردانشمندان جدید برتری دارند یا امر به عکس است؟ جماعتی قدا را مزیت می دادند و بعضی طرفداری از متأخرین می کردند، فونتئل از گروه دوم بود و عقیده داشت، که

Eloges (۱)

Entretiens Sur la Pluralité des mondes (۲)

متأخرین در علم ، یعنی در ریاضیات و طبیعیات بر متقدمین بر تری دارند ، و معرفت انسان روز به روز در ترقی است ، و احوال او به سبب ترقی علم همواره رو به بهبودی می‌رود ، و دانش پیوسته از کثرت به وحدت می‌گراید. و باید به یاد آورد که این سخنها که امروز پیش پا افتاده است آن زمان تازگی داشت ، و فونتئل از مؤسسان و مروجان این عقاید است . در امور تاریخی و مسائل دینی هم تحقیقاتی دارد که با کمال احتیاط نکته سنجیهائی نموده ، و رسانیده است که عقاید پذیرفتنی آنست ، که به میزان عقل‌درست آید ، و آنچه با عقل سازگار نباشد مردود است . تألیف و تصنیف بسیار دارد ، اما آنچه امروز محل استفاده است همان است که نام بردیم .

## بخش دوم

### منتسکیو

« شارل دومنتسکیو » (۱) (عمرش از ۱۶۸۹ تا ۱۷۵۵) از خانواده‌ای محترم و در «بردو» (۲) از شهر های فرانسه داور ، بلکه از رؤسای دیوانخانه بود .

هنوز به چهل سالگی نرسیده از شغل رسمی کناره کرد ، و یکسره به تحقیق و تصنیف مشغول شد . برای سیر در آفاق و انفس به جهانگردی نیز پرداخت ، مردی نیکوکار و با وقار بود ، و عمری به آبرومندی گذراند .

از تصنیف های معروف او ، یکی کتابی است موسوم به «نامه‌های ایرانی» ، (۳) و آن نامه هائی است از قول چند نفر ایرانی فرضی که به فرانسه مسافرت کرده ، و از اوضاع و احوال اروپائیان مخصوصاً

---

Bordeaux (۲)

Charles de Montesquieu (۱)

Lettres Persanes (۳)

فرانسیویان آنچه می بینند و درمی یابند به یکدیگر و کسان خود می نویسند ، و نقل می کنند و نکته سنجی و انتقاد می نمایند . دیگر کتابی است در فلسفه تاریخ ، و تحقیق در علل ترقی و تنزل رومیان (۱) و به واسطه این کتاب و بعضی نوشته های دیگرش ؛ منتسکیو از نخستین کسانی است که در تاریخ به نظر فلسفی نگریسته ، و در امور تاریخی رابطه علت و معلول تشخیص داده ، و نمایان کرده است که مسئله قضا و قدر و مشیت الهی به جای خود درست است ؛ ولیکن هر چه روی می دهد علت دارد ، و جریان امور به اسباب است و هر عملی را نتیجه ای حتمی است ، و کافی نیست که هر چه واقع می شود بگوئیم خواست خدا بود .

ولیکن اثر بزرگ منتسکیو که او را در حکمت عملی و سیاست مدن در ردیف فیلسوفان می آورد کتابی است به نام «روح قوانین» (۱) که در واقع فلسفه قوانین و شرایط قانونگزاری است ، و پس از تحقیقات افلاطون و ارسطو معتبر ترین کتابی است که در این موضوع نوشته شده است .

منتسکیو طبعی معتدل و آرام داشته ، و به انقلاب و دیگر گونی ناگهانی کارها معتقد نبوده ، و مدارا و تدریج را در اصلاح امور لازم می دانسته است . عقاید سیاسی او بیشتر از لاک اقتباس شده ، و کلیتاً اوضاع انگلستان را خیلی می پسندیده است ، و بسیاری از عقایدی که در کتابهای خود اظهار نموده از آنها فرا گرفته است . به اصول عقاید و نکات مهم تحقیقات او در اینجا خیلی به اختصار و به وجهی که فهم آن برای خوانندگان ما آسان و سودمند باشد اشاره می کنیم .

چون انسان باید با همجنسان خود به اجتماع زندگی کند ، چاره جز این نیست که روابط میان مردم به حکم قانون مشخص شود ، خواه قانون نوشته و مدون باشد ، و خواه بر حسب آداب و عادات مقرر شود ،

**Considérations sur les causes de la grandeur (۱)**

**et de la décadence des Romains**

**L'Esprit des Lois (۲)**

و اگر جماعتی بی قانون زندگی کنند ، در میان آنها آزادی و امنیت نخواهد بود ، زیرا هر کس بنده قویتر از خود خواهد شد ، و چون برای اینکه انسان به خوشی زندگی کند ، باید آزاد و آسوده خاطر باشد پس ، مهم ترین چیزی که در زندگی منظور نظر است ، قانون است که به واسطه آن آزادی همه تأمین می شود . و از یک طرف معنی آزادی اینست ، که شخص در آنچه قانون منع نکرده است ، مختار عمل خود بوده ، و از هیچ چیز ممنوع نباشد مگر به حکم قانون ، و از طرف دیگر بهترین قوانین آنست که مردم را تا اندازه ای که مصلحت عامه اقتضا دارد به منتها درجه آزادی نایل سازد پس ، قانونگزاری یکی از مهمترین کارها است و علم قانونگزاری یکی از شریف ترین علوم است ، و مبتنی بر اینست که معلوم کنیم که با احوال تاریخی و مادی و معنوی خاصی که هر قومی دارد چه قوانین میان ایشان باید مقرر باشد ، تا منتها درجه آزادی و امنیت یعنی مساعدترین اوضاع برای خوشی آنها فراهم گردد . و منتسکیو درجائی می گوید ، نهایت سعادت من اینست که کاری بکنم که فرمان دهندگان بر وظیفه خود آگاه تر شوند ، و فرمان برندگان از فرمان بردن دلخوش باشند .

قوانین در میان مردم بیقاعده و به دلخواه مقرر نمی شود ، و قواعد و اصولی دارد چه ، نه کارهای خدا بیقاعده و بی نظام و دلخواهی است ، و نه کارهای مردم ، و نه امور طبیعی ، و همه چیز در تحت ضابطه و اصول است . بعضی از محققان گمان برده اند نیک و بد داد و بیداد بکلی تابع وضع است ، یعنی در هیئت اجتماعی هر چه را منع کنند زشت می شود ، و هر چه را جایز کنند ، زیبا خواهد بود ، ولی البته چنین نیست و این سخن مانند آنست که بگویند ، مساوی بودن و نبودن شعاعهای دایره به اختیار مهندس است ، و پیش از آنکه کسی دایره ای رسم کند شعاعها همه مساوی نبوده اند .

از طرف دیگر بعضی از دانشمندان نظریه تفاوتهایی که در آداب و قوانین اقوام مختلف دیده بودند ، گمان بردند آن مقررات به موجب تصادف یا به دلخواه رؤسا ، وضع شده است اما ضوابط و قوانینی طبیعی به طور مطلق هست ، که اگر آنها را بجوئیم و بیابیم ، بهترین

اوضاع برای اصلاح حال مردم فراهم، و برطبق آنها هیئت اجتماعی به نیکوترین وجهی که ممکن است اداره می‌شود، و دانشمندان مزبور بروفق این عقیده جویای آن قوانین طبیعی بوده‌اند، اما این عقیده هم غلط است، البته قواعدی هست که تخلف از آنها جایز نیست. مثلاً، دادنیکو است و بیداد بداست، آزادی به ازبندگی است، و دانائی بهتر از نادانی است، اما اینها اصول کلی است نه قوانین، و باید دید چه قوانین باید مقرر شود تا این اصول کلی مرعی و منظور گردد و اشکال اینجاست که یک دستگاه قانونی که مناسب حال همه اقوام و ملل باشد نیست، و هر قومی و هر کشوری مقتضیاتی دارد که جای دیگر ندارد، و قوانین هر قوم باید با احوال اقلیمی و اخلاقی و آداب و رسوم و عقاید دینی و استمداد آن قوم متناسب باشد، و این مناسبات را قانونگذار باید بیابد و رعایت کند، و اگر نیاید و نکند قوانینش مجری نمی‌شود و محترم نمی‌ماند، و هر بنائی بر آن نییاد ساخته شود ناپایدار خواهد بود. قوانین و مقررات و دستگاه حکومتی که برطبق آنها ترتیب دهند، کاملاً مانند دستگاه کارخانه‌های ماشینی است که اگر چرخها و ماشینهای آن را آن سان که سزاوار است ترتیب ندهند، و باهم متناسب نسازند کارخانه کار نمی‌کند، باید کار می‌کند و به اختیار مهندس نیست که هر قسم ماشین و مصالح که دلخواه او است قرار دهد، ولیکن کاربکلی هم از اختیار او بیرون نیست، و هرگاه قواعد فنی را منظور بدارد، مقصود حاصل می‌شود، و مهندس قابل آنست که آن قواعد را بداند، و هر کارخانه را به مقتضای حال بسازد.

قانون همانا روابط ضروری است که میان چیزها هست، و از طبیعت آنها برمی‌آید و قانون حقیقی انسانی همان عقل انسان است که باید حاکم باشد، عقل کلیات را به دست می‌دهد و قوانین هر قوم و هر کشور موارد خاصی است که آن کلیات عقلی بکار می‌رود حکومت در دنیا سه قسم دیده شده است: جمهوری (۱) و

République (۱)

وپادشاهی (۱) و خودسرانه یا دلخواهی (۲).

جمهوری حکومت جماعت است و آن دو قسم است. اگر جمیع مردم در حکومت دخیل باشند دموکراسی (۳) گویند یعنی حکومت عامه و اگر جماعتی از مردم حاکم باشند اریستوکراسی (۴) گویند یعنی حکومت خواص. در هر صورت بنیاد این قسم حکومت یعنی شرط آن میهن پرستی است و قانون خواهی و رعایت مساوات میان مردم و اجترام حقوق هر کس و حاضر بودن حکومت کنندگان به اینکه خیر و صلاح عموم را بر نفع شخصی برتری دهند و برای ادای وظیفه فداکاری کنند و از اغراض خود بگذرند.

حکومت پادشاهی آنستکه حکومت با پادشاه باشد و او بر طبق قانون با مردم رفتار کند و شرط این قسم حکومت اینست که میان پادشاه و رعیت طبقات متوسطی باشند دارای حیثیات و مزایا که بتوانند اراده پادشاه را به رعیت برسانند و حوائج رعیت را به پادشاه بنمایند و بنیاد این قسم حکومت بر شرافت و غیرت و آبرومندی طبقات متوسط است که به حفظ حیثیات خود مقید باشند.

حکومت خودسرانه و دلخواهی آنستکه در روابط میان حکومت و مردم قید و بندی نبوده و هوا و هوس حاکم مدار امر باشد به عبارت دیگر کارها فقط به زور پیش برود و بنیاد این قسم حکومت ترس است.

مثال صحیح از حکومت جمهوری دموکراسی دولت قدیم یونانی آتن است و دول جدید سویس و هلاند و مثال صحیح از حکومت جمهوری اریستوکراسی دولت قدیم روم است. مثال صحیح حکومت پادشاهی دولت انگلیس است و مثال صحیح حکومت خودسرانه آنست که نزد اقوام وحشی دیده میشود. و باید به خاطر داشت که این تحقیقات را منتسب به نزدیک به دوست سال پیش از این کرده و اوضاع آن زمان را در نظر داشته که دولت هلاند جمهوری و دولت

---

Despotisme (۲)	Monarchie (۱)
Aristocratie (۴)	Démocratie (۳)

فرانسه پادشاهی بوده و بسیاری از دولتهای کنونی یا وجود نداشتند یا به صورت حالی نبودند. و از جمله عقایدی که اظهار کرده است اینست که ، حکومت جمهوری فقط جائی به خوبی پیشرفت می کند که کشور کم وسعت و ملت گروهی اندک باشند چنانکه آتن و روم این حال را داشته اند .

این حکومتهای مختلف هر وقت بنیادی که برای آنها ذکر کردیم سست شود فاسد می گردند پس حکومت جمهوری دموکراسی فاسد می شود هرگاه میهن پرستی و قانون خواهی و احترام مساوات میان مردم سست گردد ، و جمهوری اریستوکراسی فسادش بیشتر از ایندراست که اعیان و خواص که حکومت به دست آنها است قدرت خود را بیقاعده به کار برند و برای منافع شخصی از آن سوء استفاده کنند یا تن پرور شوند، و از زحمتی که برای حکومت صحیح کردن باید کشید خودداری داشته باشند، و حکومت پادشاهی فاسد می شود هرگاه در طبقات متوسط حس شرافت و غیرت ضعیف گردد ، و کسی در پند حفظ حیثیات نوعی نبوده، همه دنبال شئونات و منافع شخصی باشند ، یا اینکه پادشاه عدالت را مبدل به قساوت کند ، یا طبقه متوسط از میان برود . اما حکومت خودسرانه و دلخواهانه فاسد شدن ندارد ، چون خود به ذات فاسد است ، و در واقع حکومت نیست، زیرا غرضی که از حکومت منظور است ، یعنی حفظ آزادی و امنیت مردم از آن حاصل نمی شود. چون مبتنی بر ترس است سکوت حکمفرما است اما سکوئی که دلیل بر رضا نیست ، مساوات هست اما مساوات در بندگی است ، این قسم حکومت را که مخصوص وحشیان است باید قیاس کرده عملی که از وحشیان دیده ایم که هر وقت به میوه میل می کنند ، درخت را می اندازند تا به میوه دسترس داشته باشند .

و از تحقیقات منتسکیو اینست، که حکومت خواه جمهوری باشد خواه پادشاهی سه وظیفه دارد، اول قانونگزاری (قوة مقننه) دوم اجرای قانون (قوة مجریه) سوم حقگزاری بر طبق قانون (قوة قضائیه) و برای اینکه مقصود از حکومت که حفظ آزادی و امنیت است به خوبی حاصل شود، این سه قوه باید از هم جدا باشند و به کار



یکدیگر مداخله نکنند تا قدرت حکومت تعدیل شود، چه، هرگاه قانونگزاری با اجرای قانون یا با حقگزاری یا هر سه وظیفه با هم يك جا جمع شوند، بیم آنست که قوانین ظالمانه وضع شود و ظالمانه اجرا گردد، درواقع جمع این سه قوه در يك جا در نتیجه مانند بی قانونی است.

تحقیقات منتسکیو را اگر بخواهیم بیش از این تفصیل دهیم سخن دراز می شود خلاصه این است که: این دانشمندیکی از بنیاد کنندگان علم اجتماع و فلسفه تاریخ، و از کسانی است که در تاریخ و سیاست هم حتمی بودن رابطه علت و معلول را تأیید و تأکید کرده اند. به علاوه بسیاری از رسوم خلاف انسانیت را که آن زمان در اروپا شایع بود، تقبیح کرده و افکار را به ترک آنها متوجه ساخته است، که از جمله خرید و فروش بندگان است و شکنجه و بدرفتاری با کسانی که تحت تعقیب واقع می شوند، و اصرار کرده است که کسی حق ندارد هم نوع خود را بنده خویش نماید، و کسی که متهم به تقصیری می شود تا تقصیرش ثابت نشده به او آزار نباید کرد، پس از آنهم که تقصیرش ثابت شد در عقوبت او بیرحمی نباید نمود، و متعرض عقاید دینی و مذهبی و وجدانی مردم هم نباید بود.

منتسکیو در امور اقتصادی و چگونگی وضع مالیات نیز دستورهایی نیکو داده است. می گوید: مالیات سهمی است که هر کس از دارائی خود باید به دولت بدهد تا بقیه دارائیش محفوظ بماند، و دولت در مالیات گرفتن باید میزان احتیاجات حقیقی خود را در نظر بگیرد، و برای هوا و هوس مالیات بر مردم نبیند و رعایت رفاه حال مالیات دهند را هم داشته باشد و ضروریات زندگانی مردم را به نام مالیات نگیرد، و نیز بر دولت واجب است که از بینوایان دستگیری کند، اما نه اینکه صدقه بدهد بلکه باید برای بیکران کار فراهم کند، زیرا بینوا آن نیست که دارائی ندارد بلکه آنست که کار ندارد.

از تعلیمات و دستورهایی منتسکیو آنچه صحیح و درست بوده در ظرف دو یست سالی که از زمان او می گذرد چنان مصدق و مسلم شده که امروز گفتن آنها غیر لازم می نماید ولیکن وظیفه مورخ این است

که معلوم کند که آنچه امروز داریم و می‌دانیم همه وقت نداشتیم و نمی‌دانستیم، و چه کسان به هوش خدا داده و قوه تحقیق آن مجهولات را معلوم کرده، و درپیش بردن آن حقایق مجاهده نموده‌اند.

## بخش سوم

### ولتر

«ولتر» (۱) که از مشهورترین مردمان است. در ۱۶۹۴ در پاریس به دنیا آمده است، از جوانی بلکه از کودکی استعداد شاعری و ذوق ادبی او نمایان بود، در محافل ادبی رفت و آمد می‌کرد و به خوبی پذیرفته می‌شد. شاهزادگان و بزرگان و بانوان با کمال به او مهربان بودند، ولیکن طبعش مایل به بدگوئی و انتقاد و حتی هجو ساختن بود از این رو چندین مرتبه به زندان و تبعید گرفتار شد، از جمله یک نوبت به انگلستان رفت و سه سال آنجا ماند، و به فلسفه و علم و ادب و اوضاع آن کشور و احوال مردمش آشنا شد، و بسیار پسندید. تا نزدیک به چهل سالگی آثار مهمی که از او ظاهر شد شعر بود، به صورت داستان یا تئاتر یا قطعات متفرق، پس از آن هم تا آخر عمر همین قسم آثار از خود ظاهر می‌نمود ولیکن علاوه بر آن کارهای دیگر نیز می‌کرد و به نظم یا نثر تحقیقات انتقادی علمی و ادبی و فلسفی منتشر می‌ساخت، و بعضی از نوشته‌های او چنان زنده بود که به حکم دولت سوزانیدند. با اینهمه به واسطه روابطی که با اشخاص متنفذ داشت آسیب بزرگی به او نرسید، بلکه به امتیازات دولتی هم نایل گردید، که از جمله عضویت آکادمی یعنی فرهنگستان فرانسه بود. آن اوقات یعنی در نیمه سده هیجدهم «فردریک دوم» (۲) درپروس سلطنت می‌کرد، و او از بزرگان پادشاهان است و از خصایص او ذوق

فلسفی و ادبی بود، و مخصوصاً به ادبیات فرانسه اعتقاد تام داشت، از این رو چندین بار ولتر را به دربار دعوت کرد، سرانجام ولتر این دعوت را پذیرفته به برلن رفت، و نزدیک دو سال مهمان آن پادشاه بود، ولیکن خلق و خوی میزبان و میهمان با هم سازش نداشت، با یکدیگر مشاجرات کردند و عاقبت از هم جدا شدند، و ولتر به فرانسه رهسپار شد، ولی ماندن در پاریس را مناسب حال خود ندیده و به «ژنو» (۱) رفت و در یک فرسخی آن شهرملکی به دست آورد که به نام «فرنه» (۲) معروف است، و نزدیک به بیست سال آخر عمر را آنجا به سربرد و از این رو او را «پیرفرنه» (۳) می گفتند. آنجا هم دائماً مشغول تألیف و تصنیف و نوشت و خواند با فضلا و بزرگان و دوستان در هر شهر و هر کشور بود، و مردمان بزرگ نامی اروپا به زیارتش می رفتند، و از مصاحبتش بهره مند می شدند. سرانجام در سال ۱۷۷۸ پس از بیست و هشت سال دوری از پاریس به آن پایتخت رفت، و چون شهرتش عالم گیر شده بود مردم پاریس از خارجی و فرانسوی از او تجلیل ها کردند، و تشریفات فراهم آوردند، ولیکن سنش به هشتاد و چهار رسیده بود، و نزدیک به چهار ماه پس از ورود به پاریس زندگانی را بدرود گفت.

آثار ولتر یک کتابخانه است، مقدار زیادی از آن شعر و نثر است که مورد توجه ما در این کتاب نمی باشد همین قدر گوئیم، این آثار از اشعار درجه اول ادبیات فرانسه نیست، ولیکن از بسیاری جهات قابل اعتنا است. قسمتی دیگر از آثار او داستانهایی است که به نثر نوشته است، و آنها در جنس خود شاهکار است. و همه برای منظور فلسفی یا اجتماعی و انتقادی نوشته شده است. قسمت مهم دیگر کتابهای او تاریخ است که برای تاریخ نویسی و انشاء سرمشق است. و شامل نکات و دقایق لطیف نیز هست، و ولتر از مورخانی است که تاریخ نویسی به سبک جدید را آموخته است. بالاخره نوشته های فلسفی او است که متعدد

---

Ferney (۲)      Genève (۱)

Patriarche de Ferney (۳)

است، و از همه معروف ترش «فرهنگ فلسفی» (۱) نام دارد. مراسلاتی هم که به اشخاص نوشته و مجموعه آن ها کتاب کلانی است محتوی فواید بسیار می باشد و خواندنی است.



ولتر را که حکیم می خوانیم ، از آن نیست که در فلسفه رأی و نظر بدیعی مخصوص خود دارد ، بلکه شیوه خاصی داشته است که بر گفته های پیشینیان زبان به خرده گیری گشوده و مخصوصاً با خرافات و عقاید سخیف مبارزه نموده ، و برای هشیار ساختن مردم بر عقاید غلط و زشتی آداب و عادات ناپسند مجاهده کرده است ، در واقع مبلغ و ناشر افکار و یکی از مریبان عالم انسانیت است. جداً طرفدار حق و عدالت بود ، و در پافشاری از رفع ظلم و ستم خودداری نمی کرد . به روشنائی علم و مضرات جهل و لزوم فراهم ساختن موجبات ترقی و لوازم آدمیت صمیمانه معتقد بود ، و در بیان مطالب حسن تعبیر و نکته سنجی و بذله گوئی هائی داشت که سخنش بسیار دلپذیر می شد ، و او از کسانی است که معارف را از گوشه های انزوا به در آورده ، و به دسترس عامه گذاشته و از این رو وجودش در تربیت مردم تأثیر کلی داشته است .

ولتر را به کفر و الحاد معروف کرده اند ، و گمراه کننده خلق خوانده اند ، و شك نیست که او با دین و مذهب عناد ورزیده است ، ولیکن علت اصلی اینست : که او با عقایدی که اولیای دین مسیحی مخصوصاً کاتولیکها بر مردم الزام می کردند ، مخالف بوده است . پیش از این گفته ایم ، که بنیاد دین مسیحیان بر این است که وقتی که خدا آدم و حوا را خلق فرمود آنها مقام قدس داشتند ، پس از آنکه آدم نسبت به فرمان پروردگار عصیان ورزید ، و از درگاه خداوند رانده شد ، ذریه او مقام قدس را فاقد و یکسره هالك شدند ، و دیگر برای فرزندان آدم نجات اخروی میسر نیست ، مگر اینکه به حضرت عیسی واصل شود که او فرزند یگانه خدا بود و برای همین مقصود به صورت بشر به دنیا آمده ، نجات بنی آدم را به خون خود خرید و واصل شدن

به حضرت عیسی هم فقط به وسیله آداب و رسوم است که اولیای دین عیسوی مقرر داشته اند ، و به توسط کشیشان باید انجام بگیرد از غسل تممید و خوردن نان و شراب متبرک و آداب دیگر که شرح آن طولانی و بی ضرورت است و این اصول را فروعی هم هست که به ذکر آنها حاجت نیست ، و از زمانی که مسیحیت در اروپا قوت گرفت تا همین سده هیجدهم ، اولیای دین مسیحی گذشته از اینکه این اصول و فروع را تعلیم می کردند ، و هنوز هم می کنند ، به هیچکس اجازه نمی دادند که سخنی بگوید که مستقیم یا غیر مستقیم و به صراحت یا به کنایه و اشاره با این تعلیمات مخالفتی داشته باشد و چون تورات و انجیل کتاب آسمانی مسیحیان است ، با آنکه در بسیاری از مواضع ظاهر عبارات آن دو کتاب چنان است که به عقل درست نمی آید اولیای مسیحیت هر کلامی را که اندک منافاتی با ظاهر همان عبارات داشت کفر و الحاد می خواندند ، و گوینده را مورد تعقیب می ساختند ، بلکه کشتن را واجب می دانستند و در تضییق بر عقاید مردم چنان سخت می گرفتند که حتی مخالفت با حکمت ارسطو را به قسمی که با اصول دین عیسوی تطبیق کرده بودند جایز نمی شمردند و در محدود ساختن افکار چنان جد داشتند که گاهی از اوقات به تدبیر و حیل در عقاید مردم تفتیش می کردند و بهر کس ظن می بردند که نسبت به این تعلیمات اعتقاد راسخ ندارد او را به انواع عقوبات از شکنجه و کشتن و زنده سوزانیدن گرفتار می ساختند .

کفر و الحاد و لتراز اینست ، که به آن تعلیمات و همچنین به بعضی از مندرجات تورات و انجیل معتقد نبوده و به انواع مختلف مخصوصاً به استهزا و انتقاد یا آنها مبارزه کرده و اصرار ورزیده است که وجدانیات باید آزاد باشد و متعرض عقاید مردم نباشد و عفو و اغماض باید داشت خداوند انسان را با همین طبیعتی که می بینیم خلق کرده نفسانیاتی در وجود او نهاده و عقلی هم به او داده است هر اندازه بد بکنند بد می بیند و هر قدر عقلش بر نفسش غلبه کند سعادتش بیشتر می شود و دین حق آنست که از این تعلیمات عاری باشد و فقط دستور اخلاقی بدهد و مردم را آزاد بگذارد که غایتی را که طبیعت برای آنها معین کرده دنبال کنند و دین برای تکمیل اخلاق مردم است از تعلیمات اخلاقی گذشته تعلیمات

فلسفی که آن را پایه دین قرار می دهند مانند آنچه اولیای مسیحیت می آموزند پایه و مایه ندارد و هر کس پابند آنها باشد یا احمق است یا مزور و به این حرفها مزور احمق را تسخیر می کند و بر او سوار می شود و تنها وسیله تهذیب مسیحیت نیست چه بسیار اقوام غیر مسیحی در دنیا هستند که بهمان اندازه مسیحیان متمدن و مذهبند و ضرورت ندارد که ما آن ها را مترزل و پریشان کنیم که به علت عصبان آدم روی خود راسیاه و روزگار خویش را تباه بدانند و چاره را منحصر در اینکه بوسیله آداب و عملیات مخصوصی به حضرت عیسی اتصال یابند (۱)

ولتر همچنانکه در امر دین با مسیحیت مخالف است در علم و حکمت به دکارت و پیروان او بی اعتقاد است . در فلسفه لاک را می پسندد و در علم مخصوصاً در طبیعیات نیوتن را می ستاید و در واقع فلسفه لاک و علم نیوتن را و لتر به حسن بیان شناسانده و در دنیا منتشر ساخته است . پس در سده هیجدهم سیاست و کشور داری انگلستان را منتسب و به فرانسه و از آنجا به دنیا شناسانیده و علم و حکمت انگلیس و آزادی عقیده را و لتر ترویج نموده است .

تأثیر قوی وجود و لتر در نشر افکار به جای خود ؛ اما در حکمت و معرفت نظرش عمیق نبوده است . فلسفه اولی را یکسره بی حاصل می پندارد و خیال باقی می انگارد و می گوید ؛ در این قلم هر چه

---

(۱) کشیشان عیسوی در عداوتی که با اسلام داشتند به مسلمانان از جهت عقاید دینی و آداب و رسومشان تهمتهای عجیب زده و افتراها بسته ، و اسلام را نزد اروپائیان سخیف ترین و فاسد ترین ادیان معرفی کرده بودند ، چنانکه هنوز هم اذهان اروپائیان نسبت به مسلمانان مشوش است . و لتر با آنکه به اسلام هم معتقد نبوده و ترویج آن را قصد نکرده بود ، بلکه به شارع اسلام بی ادبی هم کرده است ، از غایت نفرتی که از تزویر و حيله بازی کشیشان داشت ، و در عالم انصاف مکرر در نوشته های خود از مسلمانان دفاع کرده ، و اذهان را به تهمتها و افتراهایی که به ایشان می زدند متوجه ساخته است .

حقیقت است آنست که همه کس می داند و باقی موهومات است و هیچگاه به درستی معلوم نخواهد شد ادراک عقل انسان حدی دارد که باید به آن قانع شود و در هر چیزی که نمی تواند ادراک کند به خیال بافتن خود را دلخوش نسازد در هر موضوع باید سخنی گفت که همه کس فهم تواند کرد آنچه بیشتر مردم نمی فهمند گفتنش چه سود دارد ؟ باید حس و تجربه را مآخذ علم قرار داد و آنچه از آن رو معلوم می شود موضوع تعقل ساخت ، و به فرضیات نباید پرداخت اهل نظر جز لفاظی و سخنرانی هنری ندارند ، کار صحیح آنست که اهل عمل می کنند که اکتشافات و اختراعات می نمایند .

پس معلوم می شود که ولتر همچنان که در مسیحیت به چشم عیب جوئی می نگریست و محسنات دیانت را نمی دید و به نظر سطحی نگاه می کرد ، در مباحث فلسفه اولی و تحقیقات امثال افلاطون و ارسطو و دکارت و اسپینوزا و لایبنیتس و مانند آنها هم درست تأمل ننموده ، یا ننموده و نفهمیده است که آن مفاخر عالم انسانیت از دولت صفای ضمیر و هوس سرشار و مراقبه و تفکر چه نکات دقیق برخوردارند ، و چه عوالم بلند که از نظر عامه پنهان است سیر نموده اند . و آنچه ولتر و امثال او موهومات و خیال بافی خوانده اند ، اگر آنها نبافته بودند هرگز مدارک و مشاعر نوع بشر به این پایه که امروز رسیده نمی رسید و حتی در علوم طبیعی هم ترقیاتی که می دانیم حاصل نمی شد .

به هر حال ولتر مرید لاک و نیوتن است ، و می گوید : سخنان حکمای پیشین در حقایق و مخصوصاً در چگونگی علم و عقل انسان در جنب تحقیقات لاک ، مانند افسانه و رمان است در جنب تاریخ و علم تشریح ، و همچنین است فرض گردباد های دکارت در جنب نظر نیوتن در باب جاذبه عالم و قاعده حرکات کرات آسمانی .

ولتر برخلاف آنچه تصور کرده اند ، موحد است ، و در اثبات ذات باری بیانات مفصل دارد ، و در این باب هم دقایقی به کار برده است ولیکن تحقیقاتش عمقی ندارد و همان سخنهائی است که همه گفته اند . از جمله اینکه ، وجود موجودات و احوال و عوارض آنها را می بینیم که لغو نیست ، و هر چیزی و هر امری را غایتی است ، و آثار عقل و

حکمت در عالم خلقت هویدا است ، پس ، عالم باید در تحت تأثیر ذاتی که حکیم است باشد . البته در تشخیص علت غائی دقت باید کرد ، و از اشتباه دوری باید جست . مثلاً اگر کسی بگوید علت غائی بینی اینست که عینک روی او جاداده شود ، سخنی سخیف گفته است . اما وقتی که امری را می بینیم که همواره يك نتیجه می دهد و جز آن نتیجه ای دیگر ندارد ، و مشاهده می کنیم که وجودی مرکب از اجزای بسیار است که خواص آنها همه منتهی به يك نتیجه می شود حق داریم آن نتیجه را غایت آن وجود و آن امور بدانیم ، و چون از تصدیق علت غائی ناگزیر شدیم ، باید به وجود پروردگار مدبرك اذعان کنیم .

تصدیق حکمت بالذنه مستلزم انکار وجود شر و بدی نیست ، و واجب نمی آید که مانند لایبنیتس معتقد شویم که این عالم بهترین عوالم است ، و هر چه در آن هست به بهترین وجوه است (۱) البته شروبدی هم در عالم بسیار است ، و نتیجه مادی بودن جهان است و این مشکلی است که حل آن برای ما میسر نیست ؛ ولیکن وجود شر دلیل بر انکار ضائع نمی شود و روشن است که این دستگاه با عظمت جهان از يك دستگاه ساعت کمتر نیست ، و همچنان که وجود دستگاه ساعت را بدون ساعت ساز نمی توان فرض کرد ، وجود جهان را هم بدون آفریدگار نمی توان تصور نمود . و از سخنهاي دلکش ولتر در این مقام اینست که مکالمه ای فرض کرده است میان یکنفر فیلسوف با طبیعت ، که باهم سؤال و جواب می کنند در یکی از مواقع که فیلسوف از بعضی از امور طبیعت استعجاب می کند ، طبیعت به او می گوید ، « فرزند این تعجب به تو از این راه دست داده که نام مرا به غلط گذاشته اند ، و مرا طبیعت نامیده اند و حال آنکه من سرا پا صنعتم »

---

(۱) ولتر از کسانی است که لایبنیتس را<sup>۱</sup> به سبب عقیده حوثر-

بینی بسیار دنبال کرده است ، و چون شروری را که در دنیا واقع می شود یاد می کند می گوید : اگر بهترین عوالم این باشد بدترینش چه خواهد بود؟



مقصود اینکه در طبیعت دست صانع آشکارا دیده می‌شود . ولتر تصدیق دارد که این دلایل در اثبات صانع استحسان است ، و برهان نیست ولیکن می‌گوید استحسانی است که یقین می‌آورد ، و بهتر از آن براهین فلسفی است که غالباً فهمیده نمی‌شود و مفید یقین هم نیست . در مسئله جبر و اختیار تحقیقات ولتر به اینجا منتهی می‌شود که وجوب ترتب معلول را بر علت منکر نمی‌توان شد ، و بنا بر این عزم و اراده انسان خودسرانه نیست ، چون هر چه را قصد می‌کند علتی دارد ، اینقدر هست که موافق اراده خود می‌تواند عمل کند ، و مختار بودن همین است .

نفس انسان آیا روحانی است یا جسمانی؟ و آیا باقی است یا فانی؟ آیا ماده قوه ادراک می‌تواند داشته باشد؟ و ماده چیست و آیا قدیم است یا حادث؟ اینها مشکلاتی است که به عقیده ولتر حل‌شدنی نیست، و بحث آنها هم برای زندگانی بشر سودی ندارد، آنچه می‌دانیم و دانستنش سودمند است؛ اینست که علم نفع و جهل زیان دارد و راه کسب علم حس و تجربه است، و راه سعادت اینکه مردم به یکدیگر ستم و بی‌داد نکنند، و مدار امور بر داد و قانون و رعایت حق باشد، و نیکوکار آنست که خیر عموم را بخواهد، و عدل و داد امری است که فطرت بر آن حکم می‌کند، و طبیعت و فطرت را نمی‌توان تبدیل نمود ولیکن تبدیل جهل به علم میسر و در تربیت نفوس مؤثر است.

## بخش چهارم

### روسو

«ژان ژاک روسو» (۱) در سال ۱۷۱۲ در شهر ژنو زاده، و در زندگانی بدبخت بوده است. مادرش زود از دنیا رفت و پدرش

که ساعت ساز بود به سبب بعضی پیش آمدها نتوانست از اونگاهداری، کند. روزگارش همه به درپردری و بی خانمانی گذشت، و سبب اصلی آن هوسناکی و تند مزاجی و غرور و خود پسندی بسیار، و سوء ظن شدید او بود. بهر حال تحصیل مرتبی نتوانست بکند، و فضل و کمال فراوانی نیاموخت، اما مردی حساس و باذوق و پرشور و صاحب قلم بود، و او یکی از بزرگترین نویسندگان فرانسه است. گفته هایش غالباً با عقاید متعارف و احکام ظاهر عقل مخالفت دارد، اما با بلاغت تمام و حرارت مفرط مقرون است چنانکه هر چند آنچه نوشته به نثر است، می توان او را شاعری بزرگ دانست. از این رونوخته هایش در افکار تأثیر کلی داشته است. تا نزدیک چهل سالگی اثر مهمی از او ظاهر نشد، تا اینکه انجمن ادبی یکی از شهرهای فرانسه مسئله ای میان دانشمندان طرح کرد که در آن باب رساله ای بنویسند، و جایزه بگیرند، و مسئله این بود: « آیا تجدید عهد علم و ادب و هنر برای تهذیب مردم سودمند بوده، یا زیان رسانیده است؟ » روسو در این مسابقه شرکت کرد و جایزه را برد و آوازه اش بلند شد. گفتار او مبتنی بود بر اینکه علم و ادب ظاهر مردم را آراسته می کند، اما باطن را فاسد می سازد، طبع را منحرف می نماید و به دل و دماغ حالتی مصنوعی می دهد، مختصر اینکه: مردم عالم هنرمند می شوند اما آدم نمی شوند. (۱)

سه سال بعد همان انجمن باز موضوعی طرح کرد به این مضمون: « منشأ عدم مساوات میان مردم چیست؟ و آیا قانون طبیعت آن را روا می دارد؟ » در جواب این سؤال روسو رساله ای نوشته است که معروف است به نام « گفتار در عدم مساوات میان مردم » و بنیاد سخن او اینست: که عدم مساوات میان مردم به واسطه هیئت اجتماعی، یعنی مدنیت روی داده که انسان را از حال طبیعی بیرون کرده است.

---

(۱) گویند ما را به یاد می آورد که گفته است،

ایدل نفسی به دوست همدم نشدی در خلوت کوی یار محرم نشدی  
مفتی و فقیه و صوفی و دانشمند این جمله شدی ولیک آدم نشدی

مردم در حال طبیعی تفاوت‌هایی با هم دارند . اما آن تفاوتها طبیعی است ، و مضر به حال ایشان نیست . انسان طبیعی نیک و آزاد و خوش است ، انسان اجتماعی بد و بنده و ناخوش می‌شود ، زیرا که در حال طبیعی ذهن انسان فقط مشغول به دو چیز است ؛ یکی حفظ وجود خود ، و یکی دلسوزی بر حال دیگران . اما حفظ وجود برای او آسان است چون حوائجش بسیار کم است ، معاش خود را به سهولت فراهم می‌کند ، و چون مزاجش سالم است درد ندارد ، و از درمان بی‌نیاز است ، فکر و اندیشه به خاطر او راه نمی‌یابد ، و اعمال و حرکاتش از روی فطرت و طبیعت است . و اما نسبت به دیگران داعی ندارد که بدخواه باشد ، در زندگانی وحشیگری هم با آنکه حال طبیعی نیست چون زیاد از طبیعت دور نشده هنوز فساد کم است ، همین‌که انسان با ابناء نوع مجتمع گردید و مدنی شد یعنی بنا بر این شد که افراد به یکدیگر یاوری کنند و همکاری داشته باشند ، حکایت من و تو می‌شود مسئله مال من و مال تو پیش می‌آید . حرص و طمع مورد بروز پیدا می‌کند و توانگری و درویشی رخ می‌نماید ، کار کردن لازم می‌شود و کارگری و کار فرمائی پیش می‌آید . پس ، البته مردم باهم سازش نخواهند داشت ، جنگ و نزاع در می‌گیرد و به داور و قانون و آمر و مأمور و نظامات و حکومت و سلطنت و کلیه لوازم مدنیت حاجت می‌افتد ، و انسان فکر و اندیشه به کار می‌برد و حيله و چاره برای کار می‌یابد ، علم و صنعت اختراع می‌کند ، و هر چه در این راه پیشتر می‌رود از خود یعنی از طبیعت دورتر می‌شود ، و در فساد بیشتر غوطه ور می‌گردد ، و تمدن که نعمتی گرانبها به نظر می‌آید مصیبت و مایه بدبختی یافته می‌شود .

پیدا است که این عقاید با افکار دانشمندان آن عصر که شور و شوقی تمام نسبت به علم و معرفت و تمدن دریافته ، و وسایل ترقی آن را می‌جستند ، چه اندازه منافات داشته است . ولتر که بکلی با این حرفها مخالف بود پس از خواندن گفتار روسو با شیوه استهزائی که مخصوص او است به او نامه نوشته می‌گوید : « حقایقی که شما بر مردم ظاهر می‌فرمائید خواهند پسندید اما عمل نخواهند کرد . زشتی تمدن انسانی را که ما از نادانی پناه گاه خود دانسته‌ایم ، بهتر

از شما کسی جلوه گر نساخته است و هیچکس این اندازه هوش و فهم  
نکار نبرده است که مردم را حیوان کند . حقیقت چون شخص کتاب  
شمارا می خواند هوس می کند که چهارپا شود ، متأسفانه من شصت سال  
است عادت چهارپا راه رفتن را از دست داده ام . و از من گذشته است  
که به آن حال بازگردم ، و ناچار باید این رفتار طبیعی را به کسانی که  
از من و شما سزاوارترند ارزانی کنیم . مهاجرت نزد وحشیان آمریکا  
را هم بر خود نمی توانم هموارسازم ، زیرا کسالت های مزاجی و دردهائی  
دارم که درمان آن را باید از طبیب حاذق اروپا بجویم ، و مانند آن  
را نزد آن نیک بختان نمی یابم ، و دیگر اینکه می بینم آن مردم هم  
پیرو بی تربیتی همگنان ما شده ، تفاوت پیشه کرده و با یکدیگر زد  
و خورد می کنند ...» و همچنین تا پایان نامه .

با اینکه روسو همه مفاسد و بدبختی های انسان را از تمدن و  
زندگانی اجتماعی می داند؛ متوجه شده است که بازگشت به حال طبیعی  
دیگر ممکن نیست، و در پی آن بوده است که ترتیبی در هیئت اجتماعی  
داده شود که در عین بهره مند بودن از فواید تمدن تا آنجا که ممکن  
است به حال طبیعی نزدیک شویم ، و یک اندازه از نیکی و آزادی و  
خوشی که داشتیم باز به دست آوریم .

این مقصود به دو وسیله حاصل می شود ، یکی به وسیله تنظیم  
هیئت اجتماعی دیگر به وسیله تربیت افراد .

روسو عقاید خود را در تنظیم هیئت اجتماعی در کتابی بیان  
کرده است که « پیمان اجتماعی » (۱) نام دارد ، بنابر اینکه اگر  
بخواهیم برای وجود حکومت و حاکم و محکوم بنیادی مشروع قائل  
شویم ، اینست ؛ که مردم که در حال طبیعی آزاد و خود سرند ، برای  
زندگانی خود موافقی در پیش به بینند که هر یک به تنهایی بر آن غلبه  
نتوانند کرد ، و با یکدیگر بر اجتماع پیمان کنند تا به اتفاق و همدستی  
بر موافقی چیره شوند پس این مسئله پیش می آید که اجتماع به چه  
صورت واقع شود که به قوه جماعت، جان و مال هر فردی محفوظ بماند ؟

---

### Contrat social (۱)

و با آن صورت هر فردی که با دیگران شریک اجتماع شده جز به خود  
بکسی فرمانبر نبوده ، و مثل سابق مختار نفس خود باشد ؟

به عقیده روسو برای این منظور باید اجتماع بر این وجه باشد ،  
که هر فردی همه اختیارات خود را به جماعت بدهد ، جماعت يك كل  
شود که همه افراد اجزاء لا ینفك آن باشند ، و این كل صاحب اختیار  
مطلق بوده ، هیئت اجتماعیه را بر طبق قانون اداره کند ، و قانون  
نماینده اراده كل ؛ یعنی جمیع افراد و متضمن مصالح عموم باشد ،  
یعنی متوجه امور خصوصی افراد نشود و همه افراد به تساوی مشمول  
آن باشند. اگر حقی اثبات می کند برای همه اثبات کند و اگر تکلیفی  
وارد می آورد بر همه وارد آورد .

این ترتیب چه نحو عملی می شود ؟ به این نحو که مردم به هیئت  
اجتماع قانونگذار یعنی فرماتده و در حال افراد تابع قانون یعنی  
فرمانبر باشند و این وجه به خوبی صورت پذیر نیست مگر در  
جماعت های کوچک و بنابراین به عقیده روسو يك هیئت اجتماعیه نباید  
از يك شهر كوچك تجاوز کند ، علاوه بر این چون مسلم نیست که  
هیئت اجتماعیه بتواند قوانین پسندیده تنظیم نماید باید مردی دانا و  
خردمند قانون را با رعایت جوانب و مناسبات آماده کند ، و به  
قانونگذار یعنی هیئت اجتماعیه عرضه بدارد که به تصویب برسد .  
علاوه بر این قانون اجرا کننده می خواهد و چون اجرای قانون عملی  
است که نسبت به افراد می شود ، از عهده جماعت بر نمی آید و هیئت  
اجتماعیه باید اشخاص مخصوص برای آن کار بگمارد که آنها حکومت  
را تشکیل می دهند .

به این روش مردم بر حسب ظاهر بی اختیارند چون اختیار خود  
را تسلیم هیئت اجتماعیه کرده اند . اما در واقع همه آزادند چون به میل  
خود کرده اند ، و هر کس اختیار خویش را تسلیم کل کرده است نه تسلیم  
جزء پس مثل اینست که تسلیم نکرده باشد و همه در فرماندهی و  
قانونگذاری شریکند و همه با هم برابر و یکسانند و عدالت محفوظ  
است و ظلمی واقع نمی شود زیرا که ظلم آنست که معدودی جماعت را

تابع هوای نفس و آلت اغراض خود سازند ، و در تربیتی که ما دادیم هر کسی تابع اراده کمال است ، که اراده خود او هم جزء آنست ، و هر کس فقط آن مقدار از اختیار خود را تسلیم کل می کند که برای منافع و مصالح عموم ضرورت دارد .

کتاب پیمان اجتماعی روسو را مانند کتاب روح قوانین منتسکیو باید اهل بیاست و محصلین علم حقوق بخوانند ، اما ما در تفصیل ترتیباتی که روسو برای اداره کردن هیئت اجتماعی فرض کرده است وارد نمی شویم ، که مجال سخن تنگ است و برای اینکه اساس فکر او دانسته شود ، همین اندازه کفایت است . ولی چنانکه اشاره کردیم ، روسو استواری بنای هیئت اجتماعی را بر نیایدی که به نظر گرفته است مشروط می داند به اینکه افراد به درستی تربیت شوند ، و او از دانشمندانی است که به احوال کودکان و جوانان توجه خاص داشته و کتابی مخصوص در امر تربیت نوشته است و آن « امیل » ( ۱ ) نام دارد . به مناسبت اینکه در آن کتاب داستان مانند کودکی به این اسم فرض کرده و او را موافق اصول و قواعدی که در نظر داشته است پرورش می دهد ، و این کتاب هم از آثار معتبر ادبیات فرانسه است و با آنکه مانند آثار دیگر روسو بسیار مطالب دارد که غلط است یا تخیلاتی است ، که صورت وقوع نمی تواند بیاید ، ولیکن تحقیقات دقیق و نکته سنجیهای لطیف میزداید و در اینجا هم سخن روسو مبتنی بر اینست که انسان اگر به طبیعت و فطرت خود وا گذاشته شود ، نیکوکار خواهد بود . و بنا بر این در تربیت کودکان و جوانان باید تا جائی که ممکن است قید و بند را کنار گذاشت و آنها را به حالت طبیعی و آزادی پرورش داد و از آغاز نباید به یک رشته مخصوص از علوم و فنون وارد کرد بلکه باید به طور کلی قوای انسانی را در ایشان پروراند که بتوانند به خوبی زندگانی کنند . کتاب هرچه کمتر باید به دست آنها داد تا ممکن است تعلیمات باید جنبه عملی داشته باشد ، از وارد کردن افکار غلط و خرافات در ذهن کودک پرهیز باید کرد ،

و نباید گذاشت فکر او متوجه بدی و دروغ و ستم و آزار شود .  
 روسو نیز مانند حکمای دیگر سدهٔ هیجدهم با مسیحیت و آداب  
 دینی که کشیشان مقرر داشته‌اند مخالف ، و معتقد است که به برآورده  
 او تعلیمات مذهبی نباید داد تا وقتی که خود او دیانتی را که به  
 فطرت سلیم می‌پسندد اختیار کند . به مباحث فلسفهٔ اولی هم اعتقاد  
 ندارد و می‌گوید ، ما نمی‌توانیم بدانیم عالم قدیم است یا حادث ؟ و  
 نفس باقی است یا فانی ؟ جز اینکه به وجود ذات مدرك مرید حکیم  
 که در امور عالم متصرف و مؤثر است ، می‌توان یقین کرد بنابراینکه  
 حرکت در جسم امری ذاتی نیست . و محرك لازم است و سلسلهٔ محرك  
 ها ناچار باید به محرك کل منتهی شود ، و در حرکات عالم و جریان  
 امور آثار عقل و حکمت پدیدار است . فاعل مختار بودن انسان هم  
 به این وجه است که میان حس نیکوکاری و هواهای نفسانی گرفتار  
 است ، اما می‌تواند آنچه را خیر او است اختیار کند ، و مختار بودن  
 جز این چیزی نیست و اینقدر می‌دانیم که خوشی و سعادت که مطلوب  
 حقیقی انسان باید باشد ، در اینست که ستم روا ندارد ، و نیکوکار  
 باشد و همین مقدار برای دستور اخلاقی بس است .

باری اساس فلسفهٔ روسو عشق به طبیعت است و مدار امر دانستن  
 عواطف و آنچه دل به او گواهی می‌دهد . و معتقد است که طبیعت راست  
 می‌رود و دل درست گواهی می‌دهد ، و مفسده ها همه از این است که  
 انسان عقل شریف خود را در کار داخل می‌کند .

عقاید روسو مخصوصاً آنچه در کتاب امیل بیان کرده بود ، البته  
 میان ارباب سیاست و اولیای مسیحیت غوغا بلند کرد کتاب را  
 سوزانیدند و نویسنده را تعقیب کردند ، و او همچنان متواری و در-  
 بدر بود ، تا در ۱۷۷۸ یعنی همان سال وفات ولتر در شصت و شش  
 سالگی به عالم طبیعت باز گردید ، و زندگانی پرمراتش به پایان  
 رسید ، و چندی از وفاتش نگذشت که معتقدانش بسیار شدند ، و به  
 تلافی خفتهائی که در زندگی کشیده بود از او قدر دانسی و تجلیل

کردند ، تا آنجا که جسدش را به « پانتئون » (۱) که محترم ترین مدفنه‌های فرانسه است انتقال دادند .

## بخش پنجم

### دیدرو و اصحاب دایرة المعارف

« دنی دیدرو » (۲) روزگار خود را یکسره به کار های علمی، مخصوصاً به ترجمه و تألیف و تصنیف بسر برده و سرگذشت دیگری ندارد . معاش او هم از این راه می‌گذشت و بنا بر این هیچگاه از عمر خود فراغت نداشت . است که در امور فلسفی تفکر عمیق کند و آنچه از آثار او بدیع و دلکش است به سبب قریحه و ذوق و قوه حدس او بوده است . از نویسندگان معتبر فرانسه به شمار می‌رود، و مقداری از نوشته‌هایش مربوط به ادبیات است، در مطالب فلسفی هم تحقیقات لطیف دارد ، اما تصنیف جامعی در کل فلسفه یا رشته مخصوصی از آن نپیداخته است . اثر بزرگ او « دایرة المعارف » (۳) است که از کتابهای نامی دنیا است، بیست سال از عمر خویش را مصروف این کتاب نموده ، و قسمت عمده آن به قلم خود او نوشته شده ولیکن جماعتی از دانشمندان معاصر هم به او یاری کرده اند ، و چون کسانی که در این کار شرکت داشته اند کم و بیش در علم و حکمت با او هم مشرب بوده اند ، آنها را اصحاب دایرة المعارف گویند ، و صفت بر جسته ایشان طرفداری از علوم و افکار جدید است ، و کم اعتقادی به تحقیقات حکمای پیشین و توجه تام به شیوه مشاهده و تجربه و اهمیت دادن به حس و شهود و نقادی ، بلکه انتقاد از

---

Denis Diderot (۲)      Panthéon (۱)

L'Encyclopédie (۳)



عقایدی که گنشتگان در اذهان عامه راسخ نمودند خاصه در روحانیات، و از همین رو کسانی که نسبت به آن معتقدات تعصب داشتند با انتشار دایرة المعارف مخالفت ورزیدند، گاهی به دیدرو و چاپ کنندۀ کتاب آزار رسانیدند و به زندان انداختند، و گاهی اسباب منع انتشار آن را فراهم آوردند، و دوستان هم چنان که باید و سازگاری نکردند، اما همت او در کار کوتاهی نیافت، بسا می شد که روزها به دکان و کارخانه پیشه و ران رفته پیشه می آموخت. و معلوماتی را که روز آموخته بود شب برای دایرة المعارف به نگارش در می آورد، و نوشته هارا پنهانی به چاپ می رسانید. سرانجام عزم استوار و پشت کار دیدرو کتاب را به پایان برد. و در بیست و یک مجلد بزرگ از چاپ درآمد، جزاینکه چاپ کنندگان برای دوری جستن از گزند دشمنان بسیاری از مقالات دیدرو را ناقص کرده و یک اندازه از رنج او را به هدر دادند.

همکار اصلی دیدرو در نوشتن دایرة المعارف در چند سال اول «دالامبر» (۱) بوده است، و او مردی دانشمند و مخصوصاً در ریاضیات زبردست بود. گفتاری که در چگونگی علم به صورت مقدمه در صدر دایرة المعارف قرار داده، خود کتابی معتبر بشمار می رود، اما دالامبر تاب آزار مخالفان نیاورده دیدرو را تنها گذاشت. منتسکیو و ولتر و ژان ژاک روسو و جمعی دیگر نیز مقالاتی به دایرة المعارف داده اند و آن کتاب که امروز کهنه شده در سده هجدهم بزرگترین عامل ترویج علوم و نشر افکار جدید و منقلب کننده عقاید بوده است.

اینهمه رنجی که دیدرو در تألیف و تصنیف کشید، سبب اشتها او گردید. اما نه بهره مالی به او بخشید نه جاه و منزلتی یافت. وقتی که خواست دختر خود را به شوهر بدهد برای فراهم ساختن جهاز او مجبور شد کتابخانه خود را بفروشد «کاترین دوم» (۲)

D 'Alembert (۱)

Catherine II Impératrice de Russie (۲)

امپراطریس روسیه که گذشته از کشورداری معارف پرور و حکمت دوست بود ، از این امر آگاه شد و کس نزد او به پاریس فرستاده کتابخانه را به مبلغ پانزده هزار فرانك خرید ، با این قید که دیدرو کتابها را در پاریس به امانت نگاه دارد ، تا موقع حمل آنها به روسیه برسد و خود او کتابدار کتابخانه باشد ، و سالیانه مبلغ یک هزار فرانك مزد کتاب داری دریافت کند .

ولادت دیدرو در سال ۱۷۱۳ و وفاتش در ۱۷۸۴ یعنی پنجاه و پنج از آغاز انقلاب فرانسه روی ولد ، و اتمام دایرة المعارف در سال ۱۷۶۶ بوده است .



تحقیقات فلسفی دیدرو در نوشته های بسیار پراکنده است . و به صورت يك مجموعه از حکمت در نمی آید . ابتکار فلسفه مخصوصی هم ننموده است که به بیان آن بپردازیم . در علم اعتمادش بیشتر به طبیعیات و به شیوه ای از دانشجوئی که مقتضی آن علوم می باشد یعنی به مشاهده و تجربه بود ، و چندان اعتقادی به روش دکارت که علم را مبتنی بر ریاضیات می کرد نداشت ، و می گفت وسیله اصلی کسب علم سه چیز است : مشاهده و تعقل و تجربه . به مشاهده باید مواد فراهم کرد ، به تعقل آنها را باید جمع نموده ، بهم مرتبط ساخت آنگاه نتیجه ای که به دست آید برای اطمینان از درستی آن باید به آزمایش در آورد

پیدا است که دلبستگی کامل دیدرو به سیر و مطالعه در آثار طبیعت است ، و می توان او را طبیعت پرست گفت . در تعشق به طبیعت نزدیک به روسو بود ، و مانند او در بیان مطالب قوه شاعری به کار می برد ، اما برخلاف روسو علم را برای ترقی و سعادت بشر لازم می دانست . از بعضی جهات هم عقایدش به لایبنتیس بلکه به اسپینوزا نزدیک است . مثلاً از جهت اینکه هر جزئی از وجود را نماینده کل می دانست ، درهمه یکی یکی را درهمه می دید ، به عبارت دیگر ، وحدت وجودی بود ، اما به مذهب طبیعی و مادی به توجه به علل غائی اعتقاد نداشت و می گفت دنبال کردن به اینکه امور برای چه

واقع می‌شود؟ حاصلی ندارد، باید در پی آن بود که چگونه واقع می‌شود؟

دیدرو در بعضی مسائل علمی و فلسفی حدس‌هایی داشت، که دانشمندان متأخر به خوبی به آنها برخورد و موجه ساخته‌اند از جمله اینکه ذهنش اجمالا متوجه به تحول موجودات و فلسفه تکامل و ارتقاء بوده است. و از نکته سنجی‌های او اینست که ما موجودات کنونی را می‌نگریم، و آنها را کامل می‌یابیم، و غافلیم که چقدر ناقصها در طبیعت پیدا شده تا وجود به این درجه از کمال رسیده است.

در باب ذات باری سخنهای مختلف دارد. در بعضی از نوشته‌هایش چنین می‌نماید که معتقد است، بعضی گفته‌های دیگرش دلیل بر تردید است. در هر صورت اگر باشد مانند ولتر و بسیاری دیگر خدا پرست است نه عیسی پرست (۱) و همین است که اولیای دین مسیحی او را از ملحدان می‌شمارند، و حال آنکه از عبارت او

---

(۱) پیش از این خاطر نشان کرده ایم: که اصول دین مسیحیان چیست اینک برای مزید توضیح توجه می‌دهیم که کفر و الحادی را که اروپائیان می‌گفتند به کفر و الحادی که ما می‌گوئیم نباید قیاس کرد. مسیحیان آنکس را فیلسوف واقعی می‌دانستند که به اصولی که الهیون مسیحی حکم کرده بودند، و به آنها اشاره کرده‌ایم ایمان داشته باشد، و گر نه هر قدر خدا پرست و متقی بود ملحدش می‌خواندند و *déiste* می‌گفتند: که باید «خدائی»، ترجمه کنیم، در مقابل عیسائی، و چون کسی را چنین می‌نامیدند مقصودشان این بود که او مدعی خدا پرستی است ولیکن ملحد است، چون الوهیت حضرت عیسی را تصدیق ندارد. و چون پیش از سده هیجدهم آزادی عقیده تصدیق نشده بود، فیلسوفان محتاط مانند دکارت تقیه می‌کردند، چون اگر چیزی بر خلاف اصول الهی مسیحی می‌گفتند مکفر می‌شدند و عقوبت می‌دیدند. این بود که در سده هیجدهم جماعتی از دانشمندان که بزرگان ایشان را در این فصل شناساندیم مجاهده کردند. و

←

اینست؛ که خدا پرستان بسی بهتر از ارباب دیانت می‌توانند ملحدان را عاجز کنند. و نیز از سخنهاى لطیف او اینست، که خدا را اولیای دین از میان مردم دور کرده و به معابد روانه ساخته اند، چنانکه گوئی بیرون از معبد خدا نیست در واقع معابد برای مردم در پیش خدا حجاب و حصار شده اند. پس یا بگوئید خدا نیست یا تصدیق کنید که همه جا هست.

جای دیگر می‌گوید: اینکه کمال موجودات را دلیل بر وجود خدا می‌گیریم، از خود پسندی است. یعنی همین که خود را در امری عاجز یافتیم، فوراً آن را نسبت به خدا می‌دهیم و راضی نیستیم جز خداوند بالای سر خود مؤثری قائل شویم.

از عبارات تردید آمیز دیدرو این کلمات است که در پایان کتابی که در بیان حقیقت طبیعت (۱) نوشته است به صورت دعا آورده می‌گوید:

« بیان خود را از طبیعت آغاز کردم، که می‌گویند صنع تستو به توانجام می‌دهم که نامت در روی زمین خدا است. خدایانمی‌دانم هستی یا نیستی، اما اندیشه‌ام را بر این می‌گذارم که تو ضمیر مرا می‌بینی، و کردار چنان می‌کنم که در حضور تو باشم. اگر بدانم



به زبان‌های مختلف چشم و گوش مردم را باز نمودند، و در مقابل تعقیب‌های اولیای مسیحیت مقاومت ورزیدند، روزگار هم يك اندازه تغییر کرده و تیغ کشیشان چندان برنده نبود، با اینهمه ملاحظه فرمودید که غالباً کتابهای حکما را می‌سوزانند، و خود آنها را به زندان یا تبعید می‌فرستادند، فقط مانند قرون وسطی کشتن و زنده سوزانیدن در کار نبود. سرانجام در پایان سده هیجدهم انقلاب بزرگ فرانسه آزادی عقاید را مقرر ساخت، و این گفتگو ها از میان برخاست.

که برخلاف عقل خود یا حکم تو گناهی کرده‌ام ، از زندگی گذشته خور ناخشنود خواهم بود ، اما از آینده آسوده‌ام چون همین که من گناه خود را تصدیق کردم تو از آن می‌گذری . در این دنیا از تو چیزی نمی‌خواهم زیرا آنچه باید بشود اگر تونستی به طبیعت و اگر تو هستی به حکم تو می‌شود . اگر عالم دیگری هست آنجا از تو امید پاداش دارم ، هرچند در این عالم آنچه کرده‌ام برای خود کرده‌ام . اگر از پی نیکی بروم باری نبرده‌ام و اگر بدی کنم از تو غافل بوده‌ام . خواه ترا موجود بدانم خواه ندانم حقیقت و فضیلت را دوستم می‌دارم و از دروغ و نابخکاری بیزارم . چنینم که هستم خواه پاره ای از ماده واجب و جاوید باشم ، خواه مخلوق تو باشم . اما اگر نیکوکار و مهربانم ، ابناء نوعم را چه تفاوت که به تصادف نیکو افتاده‌ام و به اختیار خود نیکی کرده‌ام یا فضل و رحمت تو شامل حالم بوده است .»



چندتن دیگر از اصحاب دایرة المعارف یا هم‌مشریان آنها هستند که گاهی آنان را هم از فیلسوفان می‌خوانند، ولیکن حق اینست که جز مخالفت شدید بادیانت ، و تعصب در مادیت و انکار روحانیت و حتی نفی صانع حیثیتی ندارند از این جمله کسانی که نام برده می‌شوند یکی «لامتری» (۱) است که بردکارت بحث داشت که چرا انسان را هم مانند حیوانات ماشین نپنداشته است ؟ دیگر «هلباک» (۲) که حرکت را ذاتی جسم می‌دانست و محرك قائل نبود و حتی قوه جاذبه را هم انکار داشت . دیگر «هلوسیوس» (۳) که جوانمرد و نیکوکار بود . اما برخلاف روش فطری خود اصول اخلاقی را مبتنی بر نفع شخصی و خود پسندی می‌دانست و درباره این جماعت بیش از این صرف وقت روا نیست .

Holbach (۲)

La Mettrie (۱)

Helvétius (۲)

## بخش ششم

### کندیاک

دانشمندان فرانسوی که درین فصل از ایشان یاد کردیم ، همه در راه معارف مجاهد بوده ، و با خرافات و نادانی و ظلم و ستم و آداب ناپسندیده مبارزه کرده اند ، و از این رو آن کسان و دوره ایشان را پرتو افکن نامیده اند ، ولیکن هیچکس سازنده حکمت به معنی که ما در نظر داریم نبودند ، و فقط به نشر علم و تبلیغ افکار جدید اهتمام ورزیدند . در سده هجدهم از فرانسویان تنها یکی است که در گوشه عزلت به تحقیق حکمتی پرداخته ، و از خود فلسفه مستقلی ساخته ، و در حالی که با اصحاب هابرة المعارف دوست بود به زد و خوردهای ایشان در امور دینی و اجتماعی مداخله نکرده ، زندگانی آرامی به سلامت بسر برده است و او «اتین بونو دوکندیاک» (۱) نام داشت .

در سال ۱۷۱۵ متولد شد و در ۱۷۸۰ در گذشت . در صنف کشیشان بود اما به کشیشی عمل نمی کرد . مردی فاضل و نویسنده ، و یک چند مربی یکی از شاهزادگان ایتالیا بود ، برای تربیت آن شاهزاده تصنیفهای بسیار کرده ، در علم اقتصاد نیز تحقیقات نموده ، ولیکن به فلسفه بیشتر معروف است ، و با اختصاص دو کتاب از او یاد می کنند ، یکی رساله‌ای در منشأ « علم انسان » ( ۲ ) و دیگری کتاب در « احساسات » ( ۳ ) و چون در زندگانی بسیار ساده حرکت می کرد ، و عاقل و محتاط بود سرگذشتی که نقل کردنی باشد ندارد .



فلسفه کندیاک دنباله فلسفه لاک است ، یعنی تحقیق در اینکه علم

---

(۱) Etienne Bonnot de Condillac

(۲) Essai sur L'origine des connaissances humaines

(۳) Traité des sensations

برای انسان چگونه دست می دهد و آن قسمت مهمی از روانشناسی است .

کندیك مذهب اهل حس را به کمال رسانید ، و از لاک هم پیشتر رفت ، زیرا که لاک پس از آن که تصورات فطری را نفی نمود . برای علم دو مبدأ قائل شد ، یکی حس و دیگر تعقل ولی کندیك مبدأ علم را منحصر به حس دانست ، و جمیع اعمال عقلی و نفسی را هم به تبدلات احساسات بیان کرد .

پیش از آنکه رأی کندیك را درباره احساسات بیان کنیم؛ باید خاطر نشان نمائیم ، که آن حکیم حسی هست اما مادی نیست چون هر کس مادی است البته حسی هم هست ، اما هر کس حسی است لازم نیست مادی باشد . مادی آنست که به وجود چیزی جز مادیات و اجسام قائل نیست و حس و ادراک و تعقل را هم خاصیت ماده می داند ، ولیکن کندیك ماده را قادر بر ادراک نمی پندارد و به وجود نفس مجردی که ادراک خاصیت او است قائل است ، جز اینکه ادراک و ارادت نفس را همه به حس منتهی می کند به شرحی که بیان خواهیم کرد و در این بیان تنها نظر به کتاب « احساسات » خواهیم داشت زیرا که فلسفه کندیك در آن کتاب به کمال رسیده و به بهترین وجهی بیان شده است .

ادعای کندیك اینست ، که همه حواس باهم برابرند ، یعنی هر يك از حواس را که به تنهایی بگیریم و فرض کنیم ، انسان هیچ حس دیگری نداشته باشد همه قوه ها و اموری که به نفس نسبت می دهیم در او ظاهر می شود و ضمیمه شدن حواس دیگر فقط مایه قوت و کمال آن ادراکات می گردد و برای اثبات این مدعی می گوید : يك مجسمه فرض می کنیم که پیکرش پیکر انسانی باشد ، اما هیچگاه حرکت نکرده ، و همواره به جای خود بوده . و سرا پای او را حجابی پوشانیده باشد . که از عالم خارج هیچ چیز به او نرسیده و هیچ چیز درك نکرده است آنگاه حجاب را از روی بینی او برمی داریم تا شامه اش به کار افتد ، در این صورت ادراک او منحصر به دریافت بوها خواهد بود ، در حالی که از شکل و اندازه و صورت رنگ اشیاء

بکلی بی خبر است ، پس گلی به بینی او نزدیک می کنیم ، بوی گل را احساس می کند ، اما چون هیچ چیز دیگر ادراک نکرده است ، نه از خود خبر دارد نه از ماسوای خود ، تنها چیزی که در وجدان او هست بوی آن گل است . آنچه همه کس « من » می گوید برای او همان بو است و بس ، و چون جز آن بو چیزی به دراک او نرسیده ذهن او فقط مشغول به آن است ، بنابر این برای او توجه به آن حس حاصل می شود ، پس ، بر احساس توجه ضمیمه شد که یکی از اعمال نفس است ؛

پس از آن گلی دیگر به بینی او نزدیک می کنیم . چون بوی این گل با گل پیش تفاوت دارد ، و چون از گل پیشین هنوز چیزی به یاد دارد ، طبعاً مقایسه و سنجش و تمیز برای او دست می دهد که آن نیز از اعمال نفس است ، و مشابهت و اختلاف را درمی یابد و این اعمال چون مکرر شد تفکراست . کم کم درمیان بوهایی که به مشامش می رسد بعضی او را خوش می آید و بعضی را نا خوش می یابد ، پس ، لذت و الم ادراک می کند ، و تکرار این احوال سرانجام آرزوی بوی خوش و آزدردگی از بوی ناخوش برای او می آورد ، و خواهانی و ناخواهانی و شهوت و غضب و اراده تولید می کند ، و چون این احساسات بی در پی روی داد دارای تصور و تصدیق و قوه انتزاع می شود . از مکرر شدن احساسات مشابه و قوه انتزاع تصور نوع و مفهوم کلی برای او پیش می آید و تعقل می کند و مجموع احساساتی که در ذهن او حاضرند با احساساتی که غایبند و از آنها یاد می کند ؛ نفس او را تشکیل می دهند ، و خود را درمی یابد . زیرا که خود یعنی نفس همانا عبارت است از ادراک آنچه حاضر است ، و به یادداشتن آنچه بوده و غایب شده است .

همه این قوی و اعمال ذهنی در آن مجسمه فقط به واسطه حس شامه حاصل شد ، پس حس ذائقه و سامعه و بصره هم که بر آن مزید شد این قوی بسط و قوت می یابد ، و نفس عظمت می گیرد ، ولیکن با این همه آن مجسمه هنوز نه به اشیاء خارجی علم دارند نه به تن خود ، یعنی



علمش از نفس به ماسوای نفس تجاوز نکرده است ، صوت می شنود و رنگ و روشنائی می بیند اما همه این احساسات حالانی است که به او دست می دهد ، و بر نخورده است به اینکه در خارج چیزهایی است که این حالات را در نفس او تولید می کند ، و این علم به اشیاء خارجی برای او حاصل نمی شود مگر اینکه جهاب را از قوه لامه او نیز برداریم ، زیرا به واسطه لامه است که تصور دوری و نزدیکی و فاصله و بعد و اندازه و شکل و جرم ؛ یعنی مقاومت و جسمیت برای انسان حاصل می شود ، چون دیده ایم و محقق شده است که کسی که کور مادرزاد است ، پس از آنکه چشمش معالجه و بینا شد شکلها را تمیز نمی دهد مگر پس از آنکه اشیاء را لمس کند ، و البته با صره و حواس دیگر به تکمیل علم او مدد می رسانند ، و چون حرکت کرد فاصله و ابعاد را بهتر درک می کند ، و به این واسطه کم کم علم به اشیاء خارجی درمی یابد ، ولی علم به وجود تن خویش ندارد تا وقتی که اعضاء تن خود را لمس کند و در یابد که اعضاء غیر از اشیاء خارجی می باشند .

کندیاك با شرح و بسط تمام يك يك از حواس را تشریح می کند ، و می نماید که هر يك از آنها چه تصورات و چه معلومات به انسان می دهد و چگونه به وسیله احساسات علم انسان به خود و به کلیه موجودات جهان تمام می شود ، و به تفکر و استدلال راه می برد ، اما اگر ما بخواهیم همه تحقیقات او را نشان بدهیم ، باید تمام کتاب او را نقل کنیم ، اشاراتی که تا کنون کرده ایم برای اینکه کلید فلسفه او را به دست بدهد بس است و خواننده دانا از همین اجمال می تواند پی به تفصیل ببرد ، و اگر بخواهد آن تحقیقات را کاملاً دریابد به کتاب خود کندیديك رجوع خواهد کرد . همین قدر باز خاطر نشان می کنیم که کندیاك نمی خواهد در وجود انسان منکر نفس مجرد شود ، بلکه می گوید ، نفس چنین ذاتی است که فقط به واسطه احساسات اینهمه قوه ها از خیال و وهم و حافظه و توجه و مقایسه و تصدیق و حکم و تفکر و تنقل و استدلال و علم به وجود خود و وجود تن ، و وجود اشیاء خارج و بعد و فاصله و شکل و اندازه ، و کمیت و کیفیت و وضع

و زمان و مکان و وحدت و کثرت ، و جزئی و کلی و غیر آنها پیدا  
 می کند، و خواهش و اراده برای اودست می دهد ، و کندیاك چگونگی  
 بروز این قوه ها و معلومات را تشریح نموده، و روانشناسی را از این  
 راه مبتنی پیش برده است . مثلاً می گوید ، تصور که در ذهن است  
 همانا احساسی است ، که مکرر شده ، و به مدد احساسات دیگر قوت  
 گرفته و تثبیت شده است ، و خواهش احساسی است که تکرار آن  
 خوش آیند است ، و نفس موقع برای تجدیدش می جوید ، و خواهش  
 چون قوی شد اراده می شود ، و چون معلوم شد که نفس به وجود خود  
 علم حضوری و وجدانی دارد ، همان درك احساسات حاضر و یاد  
 احساسات غایب است و بنابراین که دانستیم که معلومات و معقولات ما  
 همه نتیجه احساسات است ، و نظر به اینکه روشن است که احساسات  
 جز احوالات نفس چیزی نیستند، پس کندیاك این عبارات را می گوید،  
 که ما جز وجود خود به چیزی پی نمی بریم ، و اگر به آسمان بالا  
 رویم یا به تنگه زمین فرو شویم از خود بیرون نتوانیم شد .

# فصل هفتم

## کانت

### بخش اول

#### شرح زندگانی و سیر و تحول افکار او

«ایمانوئل کانت» (۱) در سال ۱۷۲۴ در «کنیگسبرگ» (۲) از شهرهای آلمان متولد شده است. پدرش شغل سراجی داشت، و پدر و مادرش هر دو مردمانی مقدس و مذهب بودند. تمام مدت هشتاد سال زندگانی را به دانشجویی و دانش آموزی و تألیف و تصنیف گذرانید، و هیچ کار دیگری حتی مسافرت هم نکرد. در آغاز در خانه‌های بزرگان برای تحصیل معاش به تدریس مشغول شد ضمناً در همنشینی با آن مردم از کار دنیا تجربه حاصل می‌کرد. بعدها در دانشگاه شهر خود به دانشیاری و پس از چند سال به استادی پذیرفته شد، ورشته‌های مختلف از علوم می‌آموخت اما ریاضیات و طبیعیات و هیئت و نجوم و فلسفهٔ اولی را فنون اختصاصی خود ساخته، و عمر خویش را وقف علم و حکمت نموده بود. متأهل نشد و زندگانی مرتب و منظمی برای خود ترتیب داده، در ساعت مقرر از خواب برمی‌خاست و در عرض روز کارهای معین معلوم انجام می‌داد، به اندازهٔ معین می‌خورد و مدت معین می‌خوابید. تفریح و تفنن نداشت، ادای تکلیف زندگانی را بر تعیش مقدم می‌دانست، و چیزی را که واجب می‌پنداشت پیروی کامل از اصول اخلاقی بود، لیکن در اطوار خشکی و زندگی نداشت

گشاده رو و خوش مشرب و بامهر و محبت بود ، در دوستی وفادار و با مردم نیکوکار . وقتی به دوستان خود می گفت ، از مرگ باک ندارم و اگر به من خیر بدهند که امشب می میری خواهم گفت ، فرمان خدا راست ، اما خدا نکند کسی به من بگوید ، يك تن به سبب تو روزگارش تلخ شده است .

نظر به این احوال و مقامات علمی و آثاری که از او ظاهر شد ، طرف مهر و احترام خاص وعام گردید . و دولتیان هم به او مهربان بودند . غبار کدورتی که به خاطر او رسید این بود که در سلطنت « فردریک گیلیوم » دوم پادشاه پروس ، در نتیجه رساله ای که به نام « دین در حدود عقل » نوشته بود مورد سرزنش گردید ، و حتی از او التزام گرفتند که دیگر در امور دینی چیز ننویسد ، اما کانت پس از روزگار « فردریک گیلیوم » خود را از این التزام آزاد دانست ، و موافق عقاید خویش سخن گفت ، و دیگر متمرض او نشدند . هشت سال پیش از مرگ قوای دماغیش سست شد ، و از کار بازماند و در سال ۱۸۰۴ درگذشت همشهریانش همه در مرگ او سوگواری نمودند و این عبارت را که در پایان یکی از کتابهایش نوشته است بر مزار او کتیبه کردند ، « دو چیز روح را به اعجاب می آورد و هرچه اندیشه و تأمل بیش کنی اعجاب و احترام نسبت به آن دو چیز همواره تازه و افزون می شود ، یکی آسمان پر ستاره که بالای سرما جا دارد ، دیگر قانون اخلاقی که در دل ما نهاده شده است . »

کانت از کسانی بوده است که از دانشجویی جز دریافت حقیقت منظوری نداشته و از خود نمائی و شهرت طلبی و کسب جاه و مال یکسره دور بوده است ، و جز آنچه حقیقت می دانسته نمی گفته و نمی نوشته است .

نوشته هایش غالباً پیچیده و دشوار است ، در مطالب غور بسیار می کرد ، اما نوشتن را به شتاب انجام می داد . فلسفه اش در روزگار خود او در سراسر خاک آلمان قبول عامه یافت و به زودی به کشور های دیگر نیز تجاوز کرد . جوانان آلمانی در زمان او کنیکسبرگ را کعبه حکمت دانستند ، و به آنجا ازدحام کردند ، و به کانت مانند

امام ولی می‌نگریستند تا آنجا که مردم در تکالیف شرعی خود از او استفتا می‌کردند چنانکه وقتی گفتگوی آبله کوبی پیش آمد در جایز بودن و نبودن این عمل از او کسب تکلیف نمودند . آثار قلمی کانت بسیار و هفتاد هشتاد رساله ، و کتاب بزرگ و کوچک است . در اکثر مسائل علمی ریاضی و طبیعی و جغرافیای طبیعی و زمین شناسی و هیئت و آثار جو و منطق و الهی و دیانت و سیاست چیز نوشته است ، ولیکن مهمترین آثار او در نقادی عقل و فلسفه است و آنها شامل فلسفه خاص او می‌باشند ، و مایه شهرت عظیم او گردیده‌اند و ما در ضمن بیان تعلیمات او آن کتابها را معرفی خواهیم کرد .



کانت پس از دوره دانش آموزی که او را به بیست و سه سالگی رسانید مدت نه سال به معلمی خصوصی و مطالعات شخصی اشتغال داشت ، و در این دوره توجهش همه به علوم بود ، یعنی به ریاضیات و طبیعیات و شعب و فروغ آنها از هیئت و جغرافیا و زمین شناسی و مانند آن ، و در این مباحث اساسی معتقداتش تعلیمات نیوتن بود ، و گاه گاه مقالات و رسالاتی هم در مسائل مختلف از آن علوم می‌نوشت و منتشر می‌کرد ، و اثر مهم علمی او در آن دوره تحقیقاتی است که در دنباله آراء نیوتن در باب هیئت عالم و چگونگی حدوث و خلق جهان نموده ، و در این باب به مخالفت گردباد های دکارت (۱) برخاسته ، و رایی اظهار کرده است نزدیک به آنکه چهل سال پس از آن « لاپلاس » (۲) منجم و ریاضی دان بزرگ فرانسوی موجه ساخته ، و اصول آن رأی با تکمیل و تبدیل بعضی مباحث هنوز میان علما پذیرفته است ، و به اختصار مبنی بر این است : که فضای عالم در آغاز پر بوده است از ماده متشابهی که شکل منتظم نداشته ، ولیکن تکاثف و تراکم او در نقاط مختلف کم و بیش بوده است ، پس ماده

---

(۱) رجوع بکنید به جلد اول سیر حکمت صفحه ۱۶۲ .

Laplace (۲)

مزبور در نقاطی که متراکم بوده هسته و مرکزی تشکیل داده که قسمت های رقیق تر گرد آن مجتمع شده ، و به مقتضای قوه جذب و دفعی که در آنها بوده به دوران افتاده اند ، به این طریق خورشید در مرکز به ظهور آمده و موادی که گرد مرکز می چرخیدند کم کم جدائی پیدا کرده حلقه ها ساختند ، و این حلقه ها به تدریج بر یکدیگر فشرده شده ، هر کدام يك كره تشکیل دادند و برگرد مرکز به چرخ افتادند ، و آنها سیارات امروزی می باشند ، و در جرم خورشید تصادم موادی که همواره به او ملحق می شوند احداث حرارت می کند ، و آن را گرم نگاه می دارد و ستاره های ثابتی که بالاتراز سیارات هستند ، هر يك خورشیدی مانند خورشید ما می باشند ، و البته آن ها نیز مرکزی دارند که گرد اومی چرخند و کهکشان که در آسمان مانند ابری سفید دیده می شود ، مجموعه ای از آن ستارگان است .

درسی و دوسالگی کانت رسماً مقام مدرسی دریافت ، و از آن پس بیشتر به فلسفه اشتغال ورزید ، و تا چهل و پنج سالگی از فیلسوفان « جزمی » ( ۱ ) به شمار می آمد ، و مبانی عقاید فلسفی او تعلیمات « ولف » ( ۲ ) بود که آن زمان در سراسر آلمان قبول عامه داشت . ولف از دانشمندان آلمان بود که در جوانی زمان لایبنیتس را درك کرده ، و پیرو او شده و فلسفه آن حکیم را از تصنیف های گوناگون او بیرون آورده ، و به شیوه خاصی مدون کرده بود ، بنا بر این کانت که زمان ولف را درك کرده به توسط او پیرو فلسفه لایبنیتس بود اما چون طبع تحقیق داشت ، تبعیت صرف از لایبنیتس یا هر کس دیگر نمی کرد ، و از خود نیز اظهار رأی می نمود .

در سده هیجدهم اذهان از فلسفه اولی سرخورده بود ، و این فقره از معرفی که از حکمای انگلیس و فرانسه در آن عصر نمودیم ، بر

( ۱ ) Dogmatique معنی این کلام در بخش آینده دانسته

خواهد شد . ( ۲ ) Wolff

می‌آید که اکثر محققان روش اهل حس و تجربه پسندیده بودند و اصحاب فلسفهٔ اولی را که تنها به برهان عقلی می‌خواستند مجهولات را معلوم کنند استهزا می‌کردند. کانت هم هرچه در تحقیق بیشتر می‌رفت خاصه پس از مطالعهٔ نوشته‌های هیوم انگلیسی اعتقادش به فلسفهٔ اولی سست تر می‌شد و از جزم در مباحث فلسفی باز می‌ایستاد و چون اندیشه کرد که اگر از عقل برای کشف مجهول کاری ساخته نیست، پس چرا علمای ریاضی که تنها تعقل به کار می‌برند به معلوم کردن مجهولات دست می‌یابند؟ به این نکته برخورد که میان ریاضیات (۱) و فلسفهٔ اولی فرقی بزرگ هست که اموری که علمای ریاضی در آنها قوهٔ تعقل به کار می‌برند مجهولات و فرضیات ذهن خودشان است مثلاً خطی فرض می‌کنند که فاصلهٔ همه نقاطش از نقطهٔ دیگر درونی يك اندازه باشد پس آن خط را دایره و آن نقطهٔ درونی را مرکز و آن فاصله‌ها را شعاع می‌نامند و بنابر این فرض برای دایره خاصیت‌ها تشخیص می‌دهند و حکمها می‌کنند و چون دایره مخلوق عقل است البته هرچه عقل دربارهٔ آن حکم کند درست است اما موضوعات فلسفهٔ اولی از جسم و جان و مانند آن‌ها مخلوق عقل ما نیستند این است که تنها به فرض عقلی حقیقتشان به دست نمی‌آید.

باری پس از تأمل بسیار کانت هم در کشف حقیقت موجودات حس و تجربه را تنها وسیلهٔ تحصیل علم پنداشت، و معتقد شد که انسان به معرفت ذوات نمی‌تواند دست بیابد، و باید به بحث در عوارض و حادثات اکتفا نماید.

از گفتگو در فلسفهٔ اولی که نتیجهٔ اصلی آن اثبات ذات باری و تجرد و بقای نفس، و چگونگی مبدأ و مآل کار انسان است، فایدهٔ بزرگی که دانشمندان همواره بدان دل بسته اند، استحکام مبانی علم و ایمان و دستور نیکی کردار و حسن اخلاق بوده است. کانت چون

(۱) ریاضیات چون به طور مطلق گفته شود حساب و هندسه در نظر است.

بنیاد فلسفه اولی را ست یافت ؛ درباب علم خود را قانع کرد به اینکه از درك حقیقت ذوات دست برداشته و به معرفت ظواهر امور خرسند باشد، اما درباب نیکی کردار چون از کودکی پرورش اخلاقی متین دریافته بود، البته بی پروائی را پیشه نداشت . و بر این شد که حسن عمل و ایمان به مبدأ و معاد مبانی فلسفی نمی‌خواهد ، پاکی سرشت لازم است تا دل به لزوم پرهیز از بدی و رغبت به نیکی گواهی دهد ، و وجدان پاک به ایمان به غیب حکم نماید ، و گرنه آن کس که به سبب بیم کفر و امید پاداش از بدی می‌پرهیزد ، و به نیکی می‌گراید ، چندان شرافت و فضیلتی ندارد و چگونه می‌توان فضیلت قائل شد ، برای کسی که اگر بیم نداشته باشد بدی کند و اگر طمع نداشته باشد نیکی نخواهد کرد ؛ و انگهی اگر پاکی سرشت نباشد به فلسفه ایمان درست نمی‌شود ، و چه بسیار کسان دیده ایم که به مبدأ و معاد معتقد بوده اند و حسن عمل نداشته اند ، و عکس آن نیز دیده شده است (۱) با اینهمه خاطر کانت آرام نمی‌شد و اندیشه می‌کرد که تا قوه تمقل به کار برده نشود ، از حس و تجربه علم حاصل نمی‌گردد ، و علم مبانی عقلی می‌خواهد ولی از طرف دیگر در تمقل هم تا مبانی علمی به دست نیاید ، اطمینان نمی‌توان کرد ، و باید برای ارباب تحقیقات فلسفی سهو و غفلتی دست داده باشد که این مشکلات برای ما پیش آمده است ، و در هر صورت اگر به فلسفه معرفت به‌کنه وجود دست نمی‌دهد ، لااقل باید حدود عقل را معلوم کرد ؛ تا بدانیم که چه می‌توان دانست و تا کجا می‌توان به یقین رسید ، و کانت مدت چندین سال هم در این اندیشه‌ها به سر برد تا سرانجام « فلسفه نقدی » (۲) را تأسیس کرد و نخستین تصنیف بزرگ خود را که

---

(۱) در این قسمت کانت از حکمای فرانسوی سده هیجدهم مخصوصاً از ژان ژاک روسو استفاده‌ای به سزا نموده است .

(۲) Criticisme معنی آن بعد توضیح خواهد شد



« نقادی عقل مطلق » (۱) نام دارد، منتشر ساخت. و در این هنگام پنجاه و هفت سال از عمر او گذشته بود



پیش از آن که به بیان فلسفه کانت بپردازیم، باز یاد آوری می‌کنیم، که از آغاز سدهٔ هفدهم میلادی که در اروپا حکمت به مرحلهٔ تجدد درآمد، تحقیقات فلسفی در دو خط مخالف سیر کرد. یکی آن که دکارت سرشته اش را به دست داده بود، و مالبرانش و اسپینوزا و لایبنیتس و هم مشربان ایشان همان را دنبال کردند، و در عین اینکه از جهاتی فلسفه را منقلب نمودند مشرب افلاطون و ارسطو را هم ازدست ندادند. که آنان بنابر این داشتند، که تعقل را تنها وسیلهٔ معرفت بدانند و آن چه را که عقل پذیرفت، با حقیقت مطابق انگارند، و در این روش علم واقعی همان فلسفهٔ اولی می‌شود که در اروپا نظریهٔ یادگاری که از ارسطو مانده آن را همواره ما بعدالطبیعه (۲) خوانده اند، و اهل این علم حقایق را تنها به استنباط عقلی معلوم می‌سازند. خط سیر دیگر آن بود که حکمای انگلیس اختیار کردند و پس از فرانسیس بیکن سرشتهٔ آن را لاك به دست داد، و هیوم به کمال رسانید، و بنای آن بر این بود که علم برای انسان تنها به حس یعنی به تجربه حاصل می‌شود، و تعقل به تنهایی مجهولی را معلوم نمی‌کند، و از این رو انسان به معرفت حقایق و کنه ذات چیزها نمی‌تواند برسد و فقط عوارضی در می‌یابد که به مطابق بودن آن‌ها با حقیقت نمی‌توان یقین کرد، و آن چه ادراک می‌شود جز نمایشهائی که به حواس درمی‌آید چیزی نیست، و در هر صورت معلوم مفید همانست که به وسیلهٔ حس و تجربه به دست می‌آید، یعنی علم طبیعی و بنابر این فلسفهٔ اولی بحثی بی‌حاصل است.

---

(۱) Critique de la raison pure به زودی معلوم خواهیم

کرد که مقصود از عقل مطلق چیست.

(۲) Métaphysique و ما از این پس لفظ فلسفه را به این

معنی می‌دهیم و مطلق فلسفه را حکمت می‌خوانیم.

جماعت اول را به اعتبار اینکه تکیه بر تعقل دارند « اصحاب عقل » (۱) گفتند و به اعتبار اینکه به مطابق بودن معلومات عقلی با حقیقت جازم بودند ، ایشان را « جزمی » (۲) می گوئیم . جماعت دوم به اعتبار اینکه حس و تجربه را اصل دانسته اند « اصحاب تجربه » (۳) و « اصحاب حس » (۴) خوانده شده اند ، و بنا بر اینکه به مطابق بودن معلومات با حقیقت یقین ندارند ایشان را « شكاك » یا « مشكك » (۵) یا مردد می گوئیم ، و دانشمندان ما « سوفسطائی » می گفتند .

كانت در تحقیقات نقادی خود در این مقام است که حقیقت امر را میان این دو طریق به دست آورد ، و معلوم کند که آیا واقعاً فلسفه اولی معنی دارد یا ندارد ؟ و موجه هست یا نیست ؟ و اگر هست حدود آن چیست ؟ و تا چه اندازه میتوان به او اعتماد کرد ؟ و صاحب نظران احوال حکما را در اروپا در سده هیجدهم تشبیه کرده اند به احوالی که در اواخر سده پنجم پیش از میلاد در یونان روی داده بود ، که بازار سوفسطائیان گرم و از این روعقاید در مبانی اخلاق مشوش و مضطرب گردیده بود (۶) و بنا بر این كانت را نظیر سقراط خوانده اند که کوشید تا افکار را به مجرای صحیح بیندازد و كانت شباهت دیگری هم به سقراط دارد که او نیز در پی آنست که خود را باید شناخت ؛ یعنی مقدار و ارزش عقل انسانی را باید معلوم کرد .

در واقع تحقیقات كانت مقدمه فلسفه است و روش را به دست می دهد ، از این رو که معلوم می کند که عقل انسان چه می تواند دریابد ؟ و چه اندازه و چگونه می تواند درك حقیقت کند ؟ و روشی

Dogmatistes (۲)

Rationalistes (۱)

Sensualistes (۴)

Empiristes (۳)

Sceptique (۵)

(۶) رجوع کنید به جلد اول این کتاب در پایان فصل اول و

آغاز فصل دوم .

که برای تأسیس فلسفه باید اختیار کرد کدام است ؟ و آرزوی کانت این بود که به تأسیس خود فلسفه نیز بپردازد ، جز اینکه چون از این مقدمات فراغت یافت و به عقیده خود روش صحیح فلسفه را دریافت ، پیری و ناتوانی در رسید ، ولی حق اینست که هرچند به ذی المقدمه نتوانست بپردازد ، همین مقدمات که ترتیب داده او را از بزرگترین حکما به شمار آورده است .

اینک اصول تحقیقات کانت را در کتاب «نقادی عقل مطلق» (۱) به اختصار به دست می‌دهیم ، و چون بیان کانت بسیار پیچیده و درهم است ، به پیروی عبارات او و ترتیب آن ها پابند نشده ، تا آنجا که ممکن است مطلب را به بیان روشن درمی‌آوریم .

و باز برای مزید توضیح یاد آوری می‌کنیم که ارسطو چون خواست فلسفه را تدوین و مرتب کند ، نخست آغاز کرد از تحقیق اینکه انسان علم را از چه ره به دست می‌آورد ؟ و چگونه تعقل می‌کند ؟ پس ، نتیجه تحقیقات خود را در این باب درشش کتاب ثبت نمود ، که پس از او پیروانش مجموع آنها را «منطق» (۲) نامیدند (دانشمندان ما دو کتاب دیگر ارسطو را هم که در خطابه و شعر است جزء این فن قرار داده ، و مقدمه ای را که «فرفورئوس» بر منطق نوشته بر آن افزوده‌اند و این مجموعه را منطق خوانده‌اند) . منطق ارسطو تا زمان بیکن و دکارت تقریباً بی‌کم و زیاد بنیاد علم بود ، پس از آن نیز همان اصول با ترک بعضی زوایید و ضمیمه بعضی فواید قسمت مهمی از فلسفه شمرده می‌شد ، چنان که هنوز هم اساس منطق ارسطو مخصوصاً در قسمت راجع به قیاس معتبر و باب مهمی از فلسفه است .

---

(۱) مغنی این عبارت را به زودی روشن خواهیم کرد .

(۲) **Logique** نامهای آن شش کتاب از این قرار است ، قاطینوریاس یعنی مقولات باری ارمینیاس یعنی قضایا . آنالوطیکای اول یا تحلیل قیاس . آنالوطیکای دوم یا فن برهان . طوبیقا یعنی مواضع در فن جدل . سوفسطیقا یعنی سفسطه .

کانت چون در مقام تجدید فلسفه برآمد ، تقریباً همان کار ارسطو را از سر گرفت و به وجه دیگر ، و کتاب « نقادی عقل مطلق » که نخستین تصنیفی است که آن حکیم در فلسفه اختصاصی خود نگاشته در واقع متمم فن منطق است . و بهمین جهت خود او قسمت اعظم آن کتاب را منطق نامیده است ، و ابواب آن را بهمان نامهایی که ارسطو به کار برده خوانده است ، و ما در مواقع لازم با زاین فقرات را توضیح خواهیم نمود .

## بخش دوم

### بیان تحقیقات کانت در نقادی

#### عقل مطلق نظری

#### بهره اول - مقدمات

فلسفه اولی علم به مجردات است ، و این علم به قوه عقل برای انسان حاصل می آید اما در تعلیمات فلسفی به قدری اختلاف هست که شخص سرگردان می شود ، و از این رو عقاید در باب فلسفه سستی گرفته است ، ولیکن چون موضوع این علم مهمترین اموری است که انسان بتواند به آنها دل ببندد ، چشم پوشیدن از آن ممکن نیست و مانند اینست که بگویند چون هوایی که تنفس می کنیم پاک نیست ، باید دم زدن را ترک گفت ،

پس باید تکلیف را در این باب معلوم کرد ، و دید آیا رسیدن به فلسفه میسر هست یا نیست تا اگر میسر است راه آن را بیابیم ، و بنیادش را استوار کنیم و ارزش و حدودش را تشخیص دهیم ، و این مقصود به نقادی در قوه تعقل حاصل می شود .

شك نیست که آغاز علم انسان از حس است که صورتهائی از اشیاء در ذهن نقش می‌کند و قوهٔ عقلی را بر می‌انگیزد، تا آن‌ها را به هم بسنجد، و وصل و فصل کند و در آنها عمل نماید، و معرفت بر اشیاء از آن حاصل گردد.

پس در اینکه نخستین وسیله علم برای انسان تجربه است که به حس و شهود حاصل می‌شود، حرفی نیست ولیکن چون درست تأمل شود دانسته می‌شود که علم انسان تنها به وسیلهٔ حس نیست و ذهن در کسب معلومات، بر تأثیراتی که از راه حس به او می‌رسد، از خود نیز چیزی می‌افزاید، زیرا اگر ذهن از خود مایه‌ای نداشته باشد که تأثیرات وارده و محسوسات خود را به آن مایه بپرورد، محسوسات به مرتبهٔ علم نمی‌رسد، و معرفتی برای انسان حاصل نمی‌شود.

پس معلوماتی را که تنها از ذهن بر می‌آید، معلومات ذهنی می‌نامیم و به ملاحظهٔ اینکه از قوهٔ فعالیت نفس یعنی قوهٔ عقلیه حاصل می‌شوند، معلومات عقلی هم می‌توان گفت و چون البته قبل از حس و تجربه در ذهن موجود بوده‌اند، معلومات قبلی (۱) نیز می‌توان خواند، و این به اصطلاح اروپائی نزدیکتر است و ما هم همواره همین قسم خواهیم گفت.

و معلوماتی را که از حس و تجربه به دست می‌آید معلومات تجربی گوئیم و بنا بر اینکه پس از حس و تجربه حاصل می‌شوند به پیروی از اروپائیان «معلومات بعدی» (۲) اصطلاح می‌کنیم.

ضمناً می‌توان دانست که معلومات قبلی برای انسان فطری و معلومات بعدی کسبی می‌باشند.

معلومات قبلی یا عقلی دو قسمند: قسمی آنست که خود نتیجهٔ تجربه و بنا برین کسبی است، مانند اینکه اگر پای بست خانه را مست کنند، عقل حکم می‌کند که خانه ویران می‌شود، اما عقل این علم را به تجربه آموخته است.

---

Connaissance a priori (۱)

Connaissance a posteriori (۲)

قسم دیگر آنست که به راستی عقلی و قبلی است ، مانند احکام هندسی و تصور بعد در جسم ، و آنها اموری هستند واجب و کلی ، و چون درست اندیشه شود یافته می شود که معلومات تجربی هم تادرتحت قوه عقلیه واقع نشود و با معلومات قبلی همراه نگردد ، محل اعتماد نمی شود بلکه صورت وقوع نمی یابد .

چون در شعب حکمت نظر می کنیم می بینیم ، ریاضیات علومی هستند کاملاً محل اطمینان ، ولی یکسره از احکام قبلی فراهم آمده اند . در طبیعیات هم چون محققان به دستور فرنسیس بیکن در آن وارد شده و تجربه و مشاهده را به کار برده اند . به نتایج اطمینان بخش رسیده اند (۱) و هرچند اساساً احکام آن بعدی می باشند احکام قبلی هم که در تحقیق هادی آن محققان بوده فراوان است ، مانند قاعده ارتباط علت و معلول و غیر آن .

اما فلسفه اولی را که احکامش یکسره قبلی و عقلی است ، می بینیم که هنوز میان صاحب نظران محل اختلاف است ، و صورت علمیت نیافته است ، و باید سر آن را پیدا کرد پس گوئیم ، احکامی که ذهن در امور می کند و قضایائی که ترتیب می دهد ، یعنی محمولی را بر موضوعی بار می کند دو قسم است ، تحلیلی و ترکیبی .

حکم یا قضیه تحلیلی (۲) آنست که محمول از خود موضوع بر می آید ، یعنی تصویری که محمول قرار داده شده ، در ضمن خدموضوع بوده و ذهن آن را به تحلیل از موضوع جدا کرده ، و بر او حمل نموده است ، مانند اینکه بگوئیم : جسم صاحب ابعاد است ، زیرا در واقع معنی جسم اینست که صاحب ابعاد باشد ، و گرنه جسم نخواهد بود . پس در حقیقت قضیه تحلیلی معلوم تازه ای به دست نمی دهد ، فقط معلوم پیچیده را باز و آشکار می کند ، و از این رو می توان آن

---

(۱) در اینجا منظور کانت از طبیعیات بیشتر تحقیقات و معلوماتی است که نیوتن به دست آورده است .

**Jugement analytique (۲)**

را قضیه تبیینی هم نامید .

اما حکم یا قضیه ترکیبی ، ( ۱ ) آنست که محمول داخل در موضوع نباشد ، و ذهن آن را از جای دیگر آورده بر موضوع ضمیمه کند و ترکیب نماید ، و از این رو آن قسم قضیه را انضمامی هم می توان گفت ، مانند اینکه بگویند : جسم وزن دارد زیرا که وزن داشتن چیزی نیست که از حد خود جسم برآید ، و محمولی است که ذهن آن را جداگانه دریافته و بر موضوع افزوده ، و از ترکیب و انضمام موضوع با آن محمول قضیه را ترتیب داده است ، و این قسم احکام و قضایا است که چون ترتیب داده شود معلومات تازه به دست انسان می دهد .

احکام تحلیلی همه معلومات قبلی هستند ، چون ذهن آنها را به قوه عقل می سازد و از تجربه در نمی آورد .

احکام ترکیبی غالباً از معلومات بعدی ساخته شده اند ، چنانکه وزن داشتن جسم امری است که به تجربه معلوم شده است ، ولیکن احکام ترکیبی قبلی هم داریم ، که محمول را ذهن به قوه عقل دریافته و بر موضوع بار کرده است ، مثال آن احکام ریاضی است که در عین این که به قوه عقل دریافته شده اند ترکیبی می باشند . مثلاً این حکم که خط مستقیم کوتاه ترین فاصله میان دو نقطه است قضیه ترکیبی است چون کوتاهی جزء حد استقامت نیست ، و قبلی هم هست چون به تجربه معلوم نشده بلکه عقل آن را از خود دریافته است ، پس احکام ترکیبی گاه از معلومات بعدی ترتیب داده می شوند گاه از معلومات قبلی .

در ریاضیات احکام و قضایا ترکیبی قبلی است چون موضوعات آنها همه امور ذهنی است .

در طبیعیات که موضوعات آنها امور متعلق به موجودات مادی است ، و آنها بیرون از ذهن می باشند . بسیاری از احکام ترکیبی بعدی است ، چون به تجربه به دست می آیند ، ولیکن در این علوم

اصول وقواعدی نیز هست که هم ترکیبی وهم قبلی است ؛ مانند قاعدهٔ رابطهٔ علت و معلول .

در فلسفهٔ اولی موضوعات حقایق بیرون از ذهن است ، اما آنها مجرداتند و به تجربه در نمی آیند .

اطمینانی که به ریاضیات هست از این رو است که در آنها احکام عقل همه در اموری که خود ذهن ساخته است و بیرون از ذهن نیستند (۱)

اطمینانی که به طبیعیات هست از آنست که موضوعاتش به تجربه در می آید ، و به علاوه در آنها هم عقل از خود چیزی مایه می گذارد ، و آن هارا پرورده می کند به شرحی که از این پس بیان خواهیم کرد . اما فلسفهٔ اولی این کیفیت خاص را دارد که موضوعاتش نه درونی ذهن است که خود عقل آنها را ساخته باشد ، و نه به تجربه در می آید . چون به تجربه نمی آیند احکام بعدی در آن ها نمی توان کرد ، چون ذهنی نیستند احکام قبلی در آنها محل اعتماد نیست . احکام تحلیلی هم که معلومی تازه به دست نمی دهد . پس فلسفهٔ اولی چگونه علم شود و به آن اطمینان حاصل گردد ؟ به اصطلاح دانشمندان خودمان علم واقعی آنست که عالم و معلوم ، یعنی نفس (۲) و شیئی موضوع علم (۳) در آن متحد باشند . این شرط در ریاضیات کامل است در طبیعیات هم به شرحی که بیان خواهیم کرد حاصل می شود ، ولی در فلسفهٔ اولی اشکالی باقی می ماند اینست که آن را خیال بافی و لفاظی و بی حاصل می انگارند .

محققان پیشین احکام تحلیلی و ترکیبی را از یکدیگر تمیز نداده بودند ، و از این رو مطلب روشن نبود ، و نیز این معنی آشکار نمی شد که چرا به ریاضیات اطمینان هست و به فلسفهٔ اولی نیست ؟ پس باید اساساً تکلیف عقل و چگونگی حصول علم را که لازمه اش

---

(۱) نمونه ای از آن در صفحهٔ ۱۹۵ به دست دادیم .

Objet (۳)      Sujet (۲)



اتحاد عالم ومعلوم است ، معین کرد و اینست موضوع فلسفه نقدی  
و آنچه کانت را بر نقادی عقل برانگیخته است .

حکیم مزبور می گوید ، در تحقیق این مسئله من روش را از آنچه  
فیلسوفان دیگر داشته اند یکسره تغییر دادم ، و مانند کپرنیک در  
امر هیئت عالم عمل کردم ، که او دید با این فرض که ما مرکز جهان  
باشیم و خورشید و سیارات گرد ما بچرخند مشکلات پیش می آید ،  
پس فرض معکوس کرد که خورشید مرکز باشد و ما گرد او بچرخیم  
و دید مشکلات به خوبی حل شد من هم دیدم تا کنون ما معتقد  
بوده ایم که اشیاء اصلند و ذهن ما ادراک خود را تابع حقیقت آنها  
می کند ، یعنی بر آنها منطبق می نماید ، از این رو مشکل پیش آمده  
است که درباره اشیاء بیرون از ذهن چگونه با معلومات قبلی می توان  
احکام ترکیبی ترتیب داد ، پس من فرض کردم که ذهن ما اشیاء  
را بر ادراک خود منطبق می کند ، یعنی کاری نداریم به اینکه ادراک  
ذهن ما با حقیقت اشیاء مطابق هست یا نیست ؛ چون آن را  
نمی توانیم بدانیم آنچه می دانیم اینست که ما اشیاء را آنچنان  
درمی یابیم که ادراک ذهن ما اقتضا دارد . پس به این روش مشکل  
حل شد و دیدم مانعی نیست که در باره اشیاء خارج هم از معلومات  
قبلی احکام ترکیبی ترتیب دهیم . بیان مطلب پس از آنکه به درستی  
وارد تحقیقات کانت شدیم روشن خواهد گردید .

چون معلومات قبلی به قوه عقل دست می دهد پس هر گاه آن  
معلومات از شایبه حس و تجربه خالی و مجرد باشد قوه ای که آن  
معلومات را می دهد «عقل مطلق» (۱) می خوانیم و چون ما می خواهیم  
در این قوه نقادی کنیم ، تحقیقاتی را که در پیش داریم ، نقادی  
«عقل مطلق» می نامیم ، و آن مقدمه فلسفه اولی خواهد بود ، و

---

(۱) *Raison Pure* و مراد از عقل مطلق قوه تعقل صرف است

بدون آرایش به حس و تجربه .

این تحقیقات از « جنبه نظری » (۱) است و به عملیات متوجه نیست. علم به اصول عقل مطلق را که نقادی مقدمه وصول به آن است کانت « فلسفه برترین » (۲) می خواند و نقادی او را « نقادی برترین » (۳) می نامد .

این نکته را هم اکنون خاطر نشان کنیم ، که در نقادی عقل مطابق کانت به این نتیجه می رسد که عقل مطلق از رسیدن به حقایق مطلق

---

(۱) **Spéculatif** در عملیات کانت تصنیف جداگانه دارد ، که الان بدان اشاره خواهد شد و در جای خود مطالب آن را بیان خواهیم کرد .

### **Philosophie transcendante (۲)**

**Critique transcendante** کلمه **transcendante** (۳)

لفظی است که کانت از اصطلاحات فلسفی قدیم اروپا گرفته و اصطلاح کرده است برای معلومات حاصل از صور ذهنی قبلی که معنی آن را در متن بیان کردیم . کلمه برترین که ما برای ترجمه این لفظ اختیار کردیم بامعنی تحت اللفظی آن بی مناسبت نیست ، هر چند از این لفظ مراد گوینده فهمیده نمی شود ، ولیکن لفظ فرانسوی آن نیز چنین است و باید به جزئی مناسبتی آن را اصطلاح قرار داد ، چنان که کانت هم چنین کرده است . بنابراین هر جا برترین می گوئیم مقصود همه این نیست که بالاتر از همه است ، بلکه منظور علم یا فلسفه ایست که معلوم در او تجربی و حسی نبوده ، عقلی و قبلی باشد و تعقلش به صورت علم باشد نه به ماده آن و وجهه نقادی داشته باشد ، و چون اینجانب لفظی نیافتم که همه این معانی از آن مفهوم شود ، مانند خود کانت به کلمه برترین قناعت کردم ، ضمناً توجه می دهیم که هر چند کلمه **transcendante** مشتق از کلمه **transcendant** می باشد ولیکن مورد استعمالش متفاوت است ، و اگرچه چاره نیست جز اینکه « برتر » ترجمه شود . و به معنی فائق است ، ولیکن ←

عاجز است، آنگاه در کتاب دیگر که « نقادی عقل عملی » (۱) نام دارد می‌نماید که به حقایق ازچو راه می‌توان رسید .  
پس می‌گوید ، علم انسان دورکن دارد «حس» (۲) و «فهم» (۳) و اینک به نقادی هر یک از این دورکن علم می‌پردازیم (۴) .

---



اصطلاح است برای امر دیگری که مقابل است با لفظ **immanent** که به معنی درونی است ، یعنی آنچه، در درون و خود است ، مانند حقیقت مطلق به عقیده حکمائی که وحدت وجودی هستند ، نه این که فائق بر وجود و بیرون از او باشد ، مانند ذات حق به عقیده موحدان دیگر .

---

(۱) **Critique de la raison pratique** این نکته را هم خاطر نشان کنیم که کانت لفظ **raison** را گاه به معنائی استعمال می‌کند، اعم از ادراک و فهم و تعقل و گاه به معنی خاص می‌گیرد که قوه استدلال و توحید معلومات باشد و در این جا به معنی اعم است . و نیز چنان که در فلسفه هیوم اشاره کردیم مقصود از نقادی در این جا سنجش میزان و توانائی عقل انسان است نه عیب جوئی از اشخاص و کانت خود این معنی را تصریح کرده است .

(۲) **Sensibilité** (۳) **Entendement** این کلمه را هم می‌توانستیم عقل ترجمه کنیم اما کانت جنبه خاصی از عقل را به این اسم می‌خواند که لفظ فهم از جهت لفظ و معنی برای آن مناسب تر است ، و ما هم لفظ عقل را در این مبحث به ترجمه **Raison** تخصیص می‌دهیم و از این پس مطلب روشن خواهد شد .

(۴) آنچه در این وهله اول بیان کردیم تقریباً مدلول دیباچه و مقدمه کتاب کانت است در نقادی عقل مطلق که به بیان مخصوص خود در آورده ایم .

## بهره دوم شناخت برترین حس

نخستین مرحله علم (۱) به چیزها (۲) به وسیله قوه حس است که به آن وسیله ذهن (۳) انسان به قوه مصوره (۴) خود به چیزی وجدان (۵) می‌یابد؛ چه بهر حال علم برای انسان حاصل نمی‌شود مگر اینکه ذهنش امری را وجدان کند. و برای اینکه ذهن امری را وجدان کند باید به وجهی از آن متأثر شود؛ و وجهی که چیزها در ذهن تأثیر (۶) می‌کند احساس (۷) است، یعنی چون تأثیر حسی بر ذهن وارد آمد که امری را وجدان کرد و قوه مصوره به کار رفت آن را احساس می‌گوئیم، و وجدانی را که از احساس دست می‌دهد تجربه (۸) می‌نامیم، و آنچه به تجربه در می‌آید عارضه یا حادثه (۹) می‌خوانیم زیرا به حس در نمی‌آیند مگر امور حدوثی و عارضی و در عوارض که تنها موضوع علم می‌باشند دو امر می‌توان تشخیص داد؛ ماده (۱۰) و صورت (۱۱) ماده آنست که تأثیر می‌کند و احساس را بر می‌انگیزد. صورت آنست که پراکندگی امر حادث را منتظم می‌کند و به آن واسطه وجدان به امر

**Esprit (۳)      Objets (۲)      Connaissance (۱)**

**Intuition (۵)      Faculté Représentative (۴)**

**Sensation (۷)      Impression (۶)**

**Intuition empirique یا Expérience (۸)**

**Phénomène (۹)** معنی اصلی این لفظ در زبان یونانی

ظهور است .

**Forme (۱۱)      Matière (۱۰)** و باید متوجه بود که آنچه

کانت ماده و صورت می‌گوید غیر از هیولی و صورتی است که قدما در جسم قائل بودند و از تأمل در بیان کانت مطلب به دست خواهد آمد .

حادث روی می‌دهد . زیرا که تأثر ذهن از اشیا اگر تنها باشد معلوم به پست نمی‌دهد بلکه تأثراتی خواهد بود در نفس پراکنده و بی‌ربط و مشوش ، و معلوم وقتی می‌شود که تأثرات به انتظام در آید ، و بهم مرتبط شود .

مادهٔ حادثه ، یعنی احساس امری است انفعالی (۱) و شکی نیست در اینکه بعدی می‌باشد (به معنایی که در صفحه ۲۰۵ توضیح کرده‌ایم) ولیکن به اندک تأمل دانسته می‌شود که صورت یعنی تنظیم‌کنندهٔ حوادث و عوارض در وجدان که امری است فعلی (۲) نمی‌تواند همان احساس باشد . و بعدی باشد ، و ناچار امری است قبلی که در ذهن موجود است ، و اگر نباشد امر بعدی را که در ذهن وارد می‌شود نمی‌تواند تنظیم کند .

صورتی که تنظیم‌کنندهٔ وجدانیات است دو وجه دارد ، يك وجه بیرونی که حادثه را از بیرون در ذهن نمایش می‌دهد و آن مکان است (یا بعد یا فضا) (۳) و يك وجه درونی و آن زمان (۴) است که ذهن آن را بیرون از خود تصور نمی‌کند ، بلکه در درون می‌یابد . مثلاً خورشید در نفس انسان تأثیرات مختلف دارد از گرمی و روشنی و رنگ و غیر آنها ؛ ولیکن ادراک وجود خورشید وقتی دست می‌دهد که ذهن تأثیرات را در زمان و مکان به یکدیگر مرتبط سازد .

زمان و مکان دو امر است که در ذهن از وجدان هیچ حادثه‌ای منفک نمی‌شود . ذهن انسان اشیا را از هر يك از عوارض متعلق به آنها می‌تواند تجرید و سلب کند به جز زمان و مکان را که تصور هیچ امر و هیچ چیز برای انسان جدا از زمان و مکان ممکن نیست . از این بالاتر می‌رویم و می‌گوئیم : ذهن انسان وجدان همهٔ اشیا و امور را می‌تواند از خود دور کند و وجود آنها را نفی نماید اما زمان و مکان را نمی‌تواند . زمان و مکان نتیجهٔ وجود و حدوث اشیا و حادثات و تابع آنها نیستند بلکه شرط واجب تصور آنها می‌باشند و

Espace (۲)

Actif (۲)

Passif (۱)

Temps (۴)

در ذهن بر آنها مقدمند .

پس زمان و مکان معلومات بعدی و کسبی نیستند ؛ بلکه قبلی و فطری می باشند و دلیل دیگر بر این فقره اینست ؛ که معلومات ریاضی که در قبلی بودن آنها شبهه نیست بدون تصور زمان و مکان معنی ندارد ، یعنی اگر زمان و مکان را از دست حکیم ریاضی بگیریم ، دیگر موضوعی برای علم اوباقی نمی ماند .

و نباید گمان کرد که زمان و مکان مفهوم های کلی هستند که ذهن آنها را از جزئیات انتزاع کرده است ، زیرا اگر آنها مفهوم کلی بودند جنسهائی بودند دارای انواع ، یا نوعهائی بودند دارای اصناف ولی چنین نیست . برای زمان یا مکان اجزا می توان فرض کرد نه انواع و اصناف . مثلاً روز و ماه و سال اجزاء زمان هستند ، اما انواع و اصناف آن نیستند ، همچنین این مکان و آن مکان اجزاء بعد یا فضا هستند نه انواع و اصناف آن به عبارت دیگر ، هر يك از زمان و مکان را می توان گفت يك كل است دارای اجزاء اما نمی توان گفت يك كلي است مشتمل بر جزئیات ( ۱ ) پس زمان و مکان هر کدام امری واحدند ، و تصور آنها از تجربه بر نمی آید ، بلکه وجدانی و قبلی می باشند و ذهن توهم حد و انتهائی هم برای آنها نمی تواند بکند ، و امر واحد نامتناهی را مفهوم نمی توان خواند .

زمان این تفاوت را با مکان دارد که مکان در وجدان امور درونی نفس شرط حتمی نیست ، و شرط حتمی بودنش در امور بیرونی است ، ولیکن زمان برای وجدان همه امور شرط است ، خواه بیرونی خواه درونی ، حتی این که نفس ادراک وجود خود را هم نمی تواند در زمان منفك نماید .

چون ذهن انسان از تصور زمان و مکان نمی تواند منفك شود ، پس باید گفت ، زمان و مکان جزء ذهن انسانند ، و از خود وجودی

---

( ۱ ) برای تشخیص كل از کلی و جزء از جزئی به كتب منطق رجوع کنید .

ندارند چنانکه چیزها همه در زمان و مکان دیده می‌شوند ، اما زمان و مکان خودشان دیده نمی‌شوند ، نه چیزی مستقلند نه خواص و عوارض چیزی هستند ، و ذهن آنها را از خود ضمیمه تأثیرات خارجی می‌کند ، و به این وجه است که گفتیم : احساسات مواد حادثات می‌باشند و زمان و مکان صورت های آنها هستند . به عبارت دیگر ، حصول وجدان در ذهن شرطی دارد خارج از ذهن ، و شرطی دارد داخل در ذهن ، شرط خارجش وجود حوادث و موجودات است ، و شرط داخلش وجدانی که ذهن از زمان و مکان دارد . بر سبیل تمثیل می‌توان گفت : وجدان حادثات مانند گرفتن آب است که بدون ظرف ممکن نمی‌شود . و چنانکه آب باید در ظرف باشد تا گرفته شود ، همچنان حوادث باید در ظرف زمان و مکان واقع شوند تا انسان آن ها را وجدان کند ، جز اینکه ظرف آب خود چیزی است خارجی ، ولیکن ظرف زمان و مکان وجود خارجی ندارند و ذهنی هستند (۱) و خاصیت ذهن

(۱) به قول اروپائیا **Subjectif** می‌باشند نه **Objectif** و چون ما نیازمندیم که برای این دو لفظ فرانسوی برابرهائی داشته باشیم ، از این پس **Subjectif** را ذهنی و **Odjectif** را عینی خواهیم گفت ، زیرا اولی یعنی آنچه از ذهن برمی‌آید و وجود خارجی ندارد ، و دومی یعنی آنچه عینی است که در خارج وجود دارد .

در اینجا یادآوری می‌کنیم که در خصوص زمان و مکان لایبنیتس هم عقیده‌ای اظهار کرده بود بر حسب ظاهر نزدیک به عقیده کانت (رجوع کنید به صفحه ۷۸) چون او نیز برای زمان و مکان وجود عینی قائل نبود ، و آن ها را ذهنی می‌دانست ؛ ولیکن تفاوت بزرگی میان این دو عقیده هست زیرا لایبنیتس زمان و مکان را مفهوم بمدی دانسته بود ، که عقل آن ها را از تقارن یا تعاقب امور انتزاع می‌کند اما کانت زمان و مکان را امور وجدانی قبلی می‌داند و می‌گوید محسوس را تا ذهن در ظرف زمان و مکان نریزد وجدان نمی‌شود .

انسانند، و اگر ذهن انسان نباشد زمان و مکان معنی نخواهد داشت، و مسلم نیست که نفوس دیگری غیر از نفوس انسانی همین قسم وجدان داشته باشند، و مجبور باشند حوادث را در ظرف زمان و مکان وجدان کنند.

تمثیل دیگر این است که معلوم را تشبیه می‌کنیم به غذائی که باید به بدن برسد و بدل مایتحلل شود؛ برای این مقصود باید مواد خوراکی از خارج داخل معده شود، آنگاه باید معده و اعضاء دیگر هاضمه شیره هائی از خود بر آن‌ها ضمیمه کنند تا خوراك‌ها غذا شود، پس، خوراكها به منزله احساساتند و شیرۀ‌ها حکم زمان و مکان را دارند، و نیز برسبیل تمثیل می‌توان، زمان و مکان را تشبیه کرد به شیشه عینکی که شخص به چشم می‌گذارد، که اگر عینك‌سرخ باشد همه چیز را سرخ می‌بیند، و اگر سبز است همه چیز به چشمش سبز خواهد بود، جز اینکه اگر بخواهیم تشبیه به حقیقت نزدیکتر باشد؛ باید فرض کنیم؛ این عینك از چشم جدا شدنی نیست و جزء چشم است، در آن صورت امکان نخواهد داشت که صاحب عینك عالم را جز به رنگ عینك خود بتواند تصور کند.

پس تا اینجا معلوماتی که به دست آمد به اختصار اینست؛

۱- علم انسان بر حوادث، یعنی بر عوارض اشیاء تعلق می‌گیرد نه بر ذات اشیاء، چون مبدأ علم ما حس است، و حس فقط عوارض را درك می‌کند و این علم همانا به وجدان دست می‌دهد.

۲- حوادث که به وجدان درمی‌آیند موادی دارند و صوری، و مواد حوادث احساسات است، یعنی تأثیراتی که از بیرون به ذهن می‌رسد، و این جزء از علم بعدی است، صور حوادث زمان و مکان است که درون ذهن می‌باشند، و این جزء از علم قبلی است و به این وجه است که احکام ریاضی که موضوع آن‌ها زمان و مکان است هم ترکیبی و هم قبلی می‌باشند.

۳- علم ما بر حوادث و عوارض به این وجه نیست که ادراك ما بر حقایق امور منطبق شود، بلکه امور بر ادراك ما منطبق می‌شوند



و معلومات ما آن قسم است که ذهن ما اقتضا دارد ؛ یعنی عوارضی که ما درک می‌کنیم در واقع و نفس الامر چه هستند ؟ نمی‌دانیم ؛ زیرا که ذهن ما برای دریافت امور فالبهائی دارد که امور را در آن قالبها می‌ریزد ، و معلومات ما قالب‌گیریهائی است که ذهن از امور کرده است ، و این کیفیت در ادراک ما چاره ندارد و همین است که هست ، خواه درست باشد خواه نادرست ، انسان امور را آن سان که ذهنش می‌سازد درک می‌کند ، و قسم دیگر میسرش نیست .

از این رواست که می‌گویند منهب کانت «اصالت تصور» است (۱) و تحقیق این مطلب بعد خواهد آمد ، فعلا همین قدر توجه می‌دهیم که در معنی این سخن اشتباه نشود که کانت مانند بعضی از سوفسطائیان نمی‌گوید ، حقیقتی در کار نیست ، و هر چه هست وهم و پندار و عدم هستی نما است . می‌گوید ، ما ذوات را درک نمی‌کنیم فقط عوارض آنها را درمی‌یابیم ، آنهم آن سان که ذهن ما ادراکش را اقتضا دارد ، و برای ما حقیقت همین است واقع نفس الامر هر چه می‌خواهد باشد ، اگرچه حس قسمت تجربی علم انسان است ، ولیکن چون به بیان فوق معلوم کردیم که در حس و تجربه هم ذهن معلومات قبلی بکار می‌برد بحث در این قسمت نیز در نقادی عقل مطلق روا بود ، و این بحث را «شناخت برترین حس» (۲) می‌نامیم .

---

(۱) **Idealisme** این لفظ در موارد چند به کار می‌رود ، و در هر مورد به قسمی باید ترجمه شود . در اینجا مقصود این است که به عقیده کانت از اشیاء و عوارض آنها آنچه محقق است و علم بر آن تعلق می‌گیرد تصورات ذهنی است که برای شخص از آنها دست می‌دهد صرف نظرا از واقع نفس الامر که نمی‌دانیم چیست و عقل را به آن دسترسی نیست .

(۲) **Esthétique transcendante** یعنی شناخت قوه حس از آن جهت که ذهن برای وجدان امور جسی معلومات قبلی به کار می‌برد .



## بهره سوم - تحلیل برترین قوه فهم

دانستیم که قوه حس در وجدان امور چگونه معلومات قبلی به کار می برد ، و وجدان را می سازد و این نخستین مرحله علم می باشد ، و از این رو گفتیم ، حس يك ركن علم است . اينك باید به فهم (۱) که رکن دیگر علم است ، بپردازیم ، زیرا حس که قوه دریافت تأثیرات و تصویرات است و به شرحی که بیان کردیم ، مایه وجدان امور می شود به تنهایی علم را به ما نمی دهد ، فقط موضوع علم را می دهد . آن تصاویر یعنی موضوعات علم را قوه فهم می گیرد و به قوه عقلیه در ذهن می پرورد و مفهوم (۲) را می سازد ، پس وجدان حسی اگر نباشد فهم چیزی ندارد که علم از آن بسازد ، و دستی خالی خواهد بود ، اما فهم هم اگر نباشد وجدان حسی معلومی به دست نمی دهد . پس ، همچنان که حادثات ماده و صورتی داشتند که بیان کردیم ، معلومات هم ماده و صورتی دارند ، ماده علم یعنی وجدانیات به وسیله حس حاصل می شود و صورتش یعنی مفهومات به وسیله فهم رومی دهد .

در مفهومات هم ممکن است به منشأ تجربی آنها نظر کرده شود و ممکن است مجرد از نظر تجربی و حسی نگریسته شوند . در این قسم دوم علم به اصول مفهومات را «منطق برترین» (۳) می نامیم و



استعمال لفظ **esthétique** به معنی شناخت قوه حس بامعنی اصلی یونانی آن سازگار است ، اما مخصوص کانت می باشد و دیگران آن را به معنی شناخت زشت و زیبا به کار می برند .

---

Concept (۲)      Entendement (۱)

Logique transcendante (۳)

در منطق برترین نخستین کار ما تشخیص معلومات ذهنی و عقلی مطلق (۱) است ، پس گوئیم : حاصل شدن وجدانیات در ذهن امری است انفعالی ، اما حاصل شدن مفهومات نتیجه فعالیت عقل است که در ذهن تصویرهای پراکنده چند را متحد کرده تصویر کلی می سازد و بهمین عمل است که عقل در امور و چیزها حکم می کند ، زیرا حکم عقل جز این نیست که درباره امر تشخیص می دهد ، که آن امری است جزئی در تحت یک امر کلی که او شامل جزئیات بسیار می تواند باشد مثلاً وقتی که حکم می کنیم به اینکه جسم قسمت پذیر است تشخیص داده ایم که بسیار چیزها قسمت پذیرند ، و جسم یکی از آنها است به عبارت دیگر : « جسم » مفهومی است جزئی که در تحت مفهوم کلی « قسمت پذیر » واقع می شود (۲)

بنابراین قوه فهم همانا قوه حکم کردن است ، یا میان دو مفهوم رابطه موضوع و محمول یافتن ( به عبارت دیگر محمولی را بر موضوعی حمل کردن ) ضمناً استنباط می شود که وجدان علم بیواسطه است ، و مفهوم علم با واسطه زیرا که هر مفهومی از وجدانیات یا از مفهومات دیگر درست می شود .

چون موضوع و محمول در قضایا غالباً معلومات تجربی و وجدانی می باشند ، برای منظور ما مفید نیستند ، پس برای اینکه مفهومات مطلق قبلی را پیدا کنیم نظر می کنیم در اینکه ، فهم بجهت وجه وجدانیات را جمع و متحد می کند ؛ و قضایا ترتیب می دهد ؛ به عبارت دیگر ربط میان موضوع و محمول چگونه است ؛ پس می بینیم وجوه این ارتباط متعدد است ، و سر انجام در می یابیم که در قضایا چهار امر منظور تواند شد ، و ارتباط موضوع با محمول به چهار وجه است :

(۱) فراموش نشود که در این فصل هر جا «مطلق» می گوئیم به معنی منزله از آرایش حس و تجربه است .

(۲) جسم هر چند خود کلی است ولیکن نسبت به قسمت پذیر جزئی است .

کمیت (۱)، کیفیت (۲)، نسبت (یا اضافه) (۳)، جهت یا ماده (۴)  
چون نظر به کمیت کنیم، قضیه یا مخصوص (۵) است (شخصی) (۶)  
مانند اینکه بگوئیم میر عماد خوشنویس است، یا جزئی است (۷)  
مانند اینکه بگوئیم گروهی از مردم خوشنویسند، یا کلی است (۸)  
مانند اینکه همه مردم میرنده اند.

اگر نظر به کیفیت کنیم قضیه یا موجب (۹) است، مانند اینکه  
انسان میرنده است، یا سالب (۱۰) است مانند اینکه نفس میرنده  
نیست، یا حصری (۱۱) است (معدول) مانند اینکه نفس  
نامیرنده است.

هرگاه نظر به نسبت میان موضوع و محمول باشد قضیه یا محلی  
(۱۲) است مانند اینکه خدا عادل است، یا شرطی (۱۳) است مانند  
اینکه اگر خورشید برآید روز است، یا منفصل (۱۴) است مانند اینکه  
یا زمین مرکز عالم است یا خورشید.

و چون نظر به جهت قضیه بکنیم یا احتمالی (۱۵) است مانند  
اینکه، محتمل است که مریخ مسکون باشد، یا تحقیقی (۱۶) است  
مانند اینکه زمین گرد است، یا ضروری (۱۷) است مانند اینکه خدا  
باید عادل باشد. پس هر یک از چهار وجه ارتباط موضوع و محمول  
سه قسم است، و بنابراین دوازده وجه پیدا شد؛ و اینها وجوهی است

Relation (۳)      Qualité (۲)      Quantité (۱)

Individuel (۶)      Singulier (۵)      Mode (۴)

Universel (۸)      Particulier (۷)

Négatif (۱۰)      Affirmatif (۹)

Limitatif (۱۱) به اعتبار اینکه از کل اقسام وجود نظر را

محصور می کند به آنچه در محمول مذکور می شود.

Hypothétique (۱۳)      Catégorique (۱۲)

Ptohlématique (۱۵)      Disjonctif (۱۴)

Apodictique (۱۷) برای      Assertorique (۱۶)

فهم این اصطلاحات باید به منطق آشنا بود.

در فضا یا که عقل پیش خود دریافته و از تجربه نگرفته است . پس بر طبق این دوازده وجه دوازده مفهوم ذهنی مطلق به دست می آید که معلومات قبلی می باشند . یعنی قالبهایی هستند که عقل در هر چه می خواهد حکمی بکند و ترکیبی بسازد اول در آن قالبها می ریزد و آن مفهومهای دوازده گانه از این قرار است ،

در کمیت ۱ - وحدت ( ۱ ) ، ۲ - کثرت ( ۲ ) ، ۳ - کلیت ( ۳ )  
 در کیفیت ۴ - ایجاب ( ۴ ) ، ۵ - سلب ( ۵ ) ، ۶ - حصر ( ۶ )  
 در نسبت ۷ - ذاتیت ( ۷ ) و عرضیت ( ۸ ) ۸ - علیت و  
 معلولیت ( ۹ ) ۹ - مشارکت ( ۱۰ ) یا ( مقابله ) ( ۱۱ ) ( نظریه اینکه  
 متقابلها با هم نحوی از مشارکت دارند )  
 در جهت ۱۰ - امکان ( ۱۲ ) و امتناع ( ۱۳ ) ، ۱۱ - تحقق ( ۱۴ )  
 ایجابی یا سلبی ۱۲ - وجوب ( ۱۵ ) و امکان ( ۱۶ ) .

این مفهومهای دوازده گانه را کانت به پیروی از ارسطو  
 « قاطینو ریاس » ( ۱۷ ) یعنی مقولات نامیده است ، زیرا ارسطو هم

---

<b>Totalité (۳)</b>	<b>Pluralité (۲)</b>	<b>Unité (۱)</b>
<b>Limitation (۶)</b>	<b>Négation (۵)</b>	<b>Réalité (۴)</b>
<b>Inhérence (۸)</b>	<b>Substance (۷)</b>	
<b>Communauté (۱۰)</b>	<b>Causalité (۹)</b>	
<b>Possibilité (۱۲)</b>	<b>Réciprocité (۱۱)</b>	
<b>Existence (۱۴)</b>	<b>Impéssibilité (۱۳)</b>	
<b>Contingence (۱۶)</b>	<b>Nécessité (۱۵)</b>	

حکمای ما این معنی را هم امکان اصطلاح کرده اند و با آن امکان که مقوله دهم شمردیم تفاوت نگذاشته اند همین قدر باید متوجه بود که این امکان مقابل وجوب است و آن امکان مقابل امتناع است .

**Catègories (۱۷)** در نزد اروپائیان مقولات ارسطو مقولات وجود اصطلاح شده است ، و مقولات کانت مقولات فهم ، و باید توجه کرد که این مقولات که کانت آنها را مقولات اولیه می شمارد شامل است آنچه را که پیشینیان مقولات اولیه می گفتند و بعضی از آنچه را مقولات ثانیه می نامیدند .

از عنوان کردن مقولات ده گانه می خواسته است وجوه مختلف معمولاتی را که بر موضوعات بار می شود معلوم کند ، جز اینکه بیان نکرده است که این مقولات را از چه راه به دست آورده است ، و نیز در شماره مقولات اهتمام نکرده است که همه مقولات نخستین و غیر مرتبط به امور حسی باشند ، ولیکن کانت خواسته است مأخذ تشخیص مقولات را به دست دهد و مقید شده است که آنچه از مقولات تشخیص می دهد از منشاء حسی و وجدانی دور بوده صرف عقلی و به روش منظم واحد اخذ شده باشد ، جز اینکه اهل تحقیق بر او خرده گرفته اند که ، اگر ارسطو آن دقایق را به کار نبرده است خود کانت هم در عوض پردقیق شده و برای قرینه سازی که از هر يك از وجوه چهار گانه سه مقوله بیرون آورده مقولات غیر لازم شماره کرده است ، مانند مقوله حصر (مقوله ششم) که یکسره به نظر زاید می آید (چون همان ایجاب یا سلب است در امر معدول) و همچنین با اینکه در مقولات کیفی ایجاب و سلب را بر شمرده بود (مقوله چهارم و پنجم) در مقولات جهت تحقق (مقوله یازدهم) را بشمار آوردن حاجت نبود که چیزی برای ایجاب و سلب مزید نمی کند .



در هر حال چون در قوه علم دقت و تأمل کردیم ، حدود ادراک حسی و عقلی مشخص شد و دانستیم که ، حس تأثیرات وارده را در می یابد و منتظم کرده به وجدان در می آورد و عقل وجدانیات را با هم ترکیب نموده حکم می کند . در قوه حس وجدانیات تجربی و بعدی را از وجدانیات قبلی (زمان و مکان) تمیز دادیم و در قوه عقل به يك رشته از مفهومات قبلی (مقولات) برخوردیم که گوئی قالبهائی هستند که عقل نتایج پراکنده تجربه را در آنها ریخته و آن مواد را صورت می دهد و پراکنندگی را جمع آوری می کند .

اکنون بیشتر دقیق شویم تا چگونگی حصول علم را بهتر دریابیم پس گوئیم : هیچ علمی برای انسان روی نمی دهد مگر اینکه نفس

به وجود خود ادراك داشته باشد ، یعنی خود را شخص عالمی ( ۱ ) دریابد . در مقابل شیئی معلومی ( ۲ ) . شیئی معلوم در نفس یازهن عالم در آغاز وجدانیاتی پراکنده احداث می کند ، ولیکن نفس امری است واحد و برای اینکه چیزی را بتواند تعقل کند باید آن چیز واحد باشد . پس وجدانیات پراکنده ای که اشاره کردیم باید جمع آوری شود و توحید یابد ، این عمل توحید را قوه فهم به وسیله مقولاتی که شماره کردیم انجام میدهد و در نفس عالم که خود را امری واحد ادراك می کند امور کثیری را که به وجدان حاصل شده به صورت امر واحد در می آورد تا علم به آن امور را نفس بتواند به خود تعلق دهد . پس شیئی شدن هر چیز و معلوم شدنش بر نفس به اینست که پراکندگیهای چند در ذهن جمع شده واحد شود ، و این عمل توحید را خود ذهن انجام داده است یعنی ذهن است که شیئی را برای علم خود شیئی کرده است ، به عبارت دیگر شیئی معلوم مصنوع ذهن یا عقل انسان است . اینست معنی آن سخن که گفتیم ، ( ۳ ) کانت در فلسفه مانند کپرنیک عمل کرد ، و به جای اینکه اشیا را اصل بدانند و ادراك را بر آنها منطبق کند ، ادراك را اصل قرار داد و اشیا را بر آنها منطبق نمود ، و در مبحث شناخت برترین حس هم که معلوم کرد که زمان و مکان قالبهایی هستند که آنها را ذهن در خود دارد ، و محسوسات را در آن قالبها می ریزد مقدمه همین عمل بود ، یعنی آنجا راجع به محسوسات این فقره را نمایان کرد ، و اینجا راجع به مقولات در مبحث حس دانستیم که ما امور را به وسیله عینکی می بینیم که يك شیشه اش زمان و يك شیشه اش مکان است ، اکنون می بینیم عینك ما دستگاه مفصلی است که علاوه بر آن دو شیشه چندین شیشه دیگر دارد که عبارت از مقولات باشند . و نتیجه اینکه کلیه جهان یعنی اشیاء معلوم

Objet Pensé ( ۲ )      Sujet pensant ( ۱ )

( ۳ ) در صفحه ۲۰۴ و ۲۰۵

ما ، خواه محسوس و خواه معقول ، مصنوع ذهن ما هستند و بنا براین عالم و معلوم متحدند ، و به این وجه است که علم برای انسان میسر می شود .

مقولات در علم به منزله صورت اند و وجدانیات به منزله ماده آن می باشند ، و وجود هر دو برای علم ضروری است . زیرا که ماده بی صورت متحقق نمی شود ، و صورت بی ماده همچون ظرف بی مظهر است ، و از این رو می توان دانست که علم مابین امور تجربی به چیزی تعلق نمی تواند بگیرد ، مثلاً بحث در اینکه نفس مجرد آیا جوهر است یا عرض ؟ یکسره بی معنی است ، زیرا که اگر تجربه و حس را کنار بگذاریم ، مفهوم جوهر و عرض از میان می رود و گفتگو بیهوده خواهد بود .



چون توحید وجدانیات پراکنده را قوه فهم ، یعنی عقل به وسیله مقولات می کند ، و مقولات معقولاتند یعنی متعلق به خود عقل می باشند ، پس به بینیم مقولات در ذهن چگونه حادث می گردند ؟ یعنی در حالی که معقولند چگونه بر محسوسات تطبیق می شوند ؟

کانت می گوید ، عامل این تطبیق قوه تخیل ( ۱ ) است . و وسیله اش زمان است . توضیح آنکه قوه تخیل مربوط به حس است ، زیرا که مخیلات جز در زمان و مکان صورت نمی گیرند ، ولیکن تخیل امر انفعالی نیست بلکه قوه فعالیت دارد ، به قوه خود تصاویری ( ۲ ) ذهنی می سازد ، و آنها را زمینه برای وجدانیات محسوس قرار می دهد و اینکار به وسیله زمان صورت می گیرد ، زیرا که زمان با آنکه مربوط به حس و مادیات است ، شباهتی به امر مجرد دارد چنانکه پیش از این گفته ایم که ، زمان و مکان در محسوسات حکم صورت را دارند برای ماده ، و معلوم قبلی هستند و زمان از مکان هم به مقولات



نزدیکتر است ، زیرا که مکان چنانکه گفتیم ، وجه بیرونی صور محسوسات است ، و زمان وجه درونیست ، و بیش از مکان به امور ذهنی صرف نزدیک است . پس می توان زمان را واسطه میان محسوس و معقول دانست ، و بنابراین قوه مخیله به وسیله زمان خانه بندیهای می کند که جای وجدانیات ؛ یعنی حادثات و عوارض را در مقولات نشان می دهد . مثلاً ، پی در پی آمدن امور در ادراک نفس تصویر عدد را در ذهن می سازد ، و از این امر زمانی ادراک کمیت حاصل می شود پس اگر کل آنات متوالی در ذهن گرفته شود مقوله کلیت خواهد بود ، و اگر عده ای از آنات منظور شود کثرت است ، و اگر يك آن ملحوظ شود وحدت است . همچنین پریاتهی بودن زمان از حادثات در ذهن ایجاب یا سلب را مصور می سازد . و نیز اگر دوام حادثات در ذهن گرفته شود ؛ تصور ذات پیش می آید و اگر تعاقب دائمی دو امر ملاحظه شود تصور علیت دست می دهد ، و اگر مقارنه امور به نظر گرفته شود مشارکت یا تقابل به ذهن می آید ، و همچنین اگر سازگار بودن امری با مقتضیات زمان تصدیق شود تحقق است ، و اگر وجودش در همه وقت ملحوظ باشد وجوب است . پس به این بیان دانسته شد که تصویر همه مقولات که مخیله به قوه فهم می دهد از زمان ساخته می شود .



مقولات را که مفهومات مطلق قبلی هستند شناختیم ، اکنون گوئیم ؛ احکامی که عقل درباره مواد علم یعنی وجدانیات می کند در تحت قواعدیست که قوه فهم از پیروی آنها چاره ندارد ، و ذهن نمی تواند خود را از آنها آزاد کند و آنها را دستورهای قوه فهم مطلق (۱) می نامیم ، و قضایائی هستند ذهنی و قبلی که بنیاد علم می باشند ، و هر حکمی که فهم بخواهد درباره وجدانیات بکند از آن دستورها نمی تواند خارج شود ، و آن دستورها ناشی از مقولات چهارگانه اصلی یعنی کمیت و کیفیت و نسبت و جهت می باشند .

پیشینیان گفته‌اند ، عقل از قبول تناقض امتناع دارد ، و این فقره را اساس تعقل دانسته‌اند و حقا است ، ولیکن این قاعده حکمی است تحلیلی و ما دنبال احکام ترکیبی هستیم و باید بنیاد آنها را بیابیم .

۱- یکی از دستورهای ذهنی قبلی فهم مطلق اینست که وجدانیات همه «کم» صاحب اجزا می‌باشند و این حکم از آنجا برمی‌آید که ذهن هرچه را ادراک می‌کند در ظرف زمان و مکان وجدان می‌کند ، و زمان و مکان کم‌اند و قسمت پذیرند و هیچ مقداری از زمان و مکان نیست که ذهن بتواند آن را قسمت ناپذیر تصور کند ، بنابراین اجزا دارد و جزء لایتجزا باطل است (۱) کانت می‌گوید ، این حکم از اصول متعارفه وجدان (۲) است و مبنای علم ریاضی است و مربوط به مقوله کم است .

۲- دستور دیگر اینست که هر امری که حادث می‌شود و به حس در می‌آید قوتی دارد ، یعنی درجه شدت و ضعفی از حدود صفر گرفته تا مقدار نامحدود ، اما این قوت امری است واحد و مانند کمی که در دستور پیش مذکور شد اجزا ندارد ، و این دستور در علوم طبیعی بسیار مهم و مبنای علم قوی می‌باشد ، و کانت آن را «جنبه قبلی ادراک» (۳) می‌خواند بنابر اینکه جنبه بعدی ادراک حس است ، و این دستور دوم مربوط به مقوله کیف است .

۳- قاعده دیگر اینست که انسان در ادراکات خود از تصور ارتباط میان آنها ناگزیر است ، و آن ارتباط همانا به زمان است و سه وجه دارد ، استمرار و توالی و مقارنه ، و از اینجا سه دستور نتیجه

---

(۱) مقصود جزء لایتجزای حقیقی است ، چنانکه لایبنیتس و بعضی از قدما می‌گفتند یعنی آنچه نه به فرض تقسیم شدن باشد ، نه به عمل . و این غیر از آن چیزی است که امروز از علوم طبیعی می‌گویند یا ذیمقراطیس می‌گفت .

**Les axiomes de l'intuition (۲)**

**Les anticipations de la perception (۳)**

می‌شود که کانت آنها را « قیاسهای تجربه » (۱) می‌نامد و از مقوله اضافه به دست آمده است .

نخست اینکه ، در تغییرات ، ذات متغیر همواره باقی است و مقدارش کم و زیاد نمی‌شود .

دستور دوم اینست که : تغییرات نسبت به یکدیگر علت و معلولند . دستور سوم اینکه : ذواتی که مقارن یکدیگر یعنی در یک زمان باهمند بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند .

این سه دستور هم که قاعده کلی ارتباط مدرکات می‌باشند در علوم طبیعی کمال اهمیت را دارند و در حقیقت بنیاد آن علومند و از این رو عقیده به بخت و اتفاق باطل می‌شود .

۴- از این گذشته سه دستور دیگر داریم ، که برای تجربه انسان اصول موضوعه (۲) می‌باشند و مرتبط به مقوله جهت‌اند .

اول اینکه ، هرامری که با شرایط صوری تجربه (یعنی با وجدانیات و مقولات) سازگار است ممکن الوقوع است .

دوم اینکه ، هرچه با شرایط مادی تجربه سازگار است (یعنی محسوس می‌شود) موجود و متحقق است .

سوم اینکه ، هرچه وجود و سازگارش با امر واقع بر طبق شرایط عمومی تجربه باشد و عدمش با آن شرایط منافی باشد وجودش واجب است .

این بود خلاصه بسیار مختصری از بخش نخستین از منطق برترین کانت که آن را تحلیل برترین (۳) نامیده است ، و نتیجه‌اش اینکه

---

### **Les analogies de L'expérience (۱)**

### **Les postulats de la Pensée empirique (۲)**

### **Analytique transcendante (۳)** دو کتاب از کتابهای

ارسطو در فن منطق **analytique** نام دارد ، یعنی تحلیل که در آنها ارسطو قیاس و برهان را تحلیل یعنی تشریح کرده است ، و چون کانت در این قسمت از کتاب خود چگونگی فهم را تشریح و تحلیل کرده است آن را به این نام خوانده است . حکمای ما هم گاهی لفظ یونانی را به کار برده آنالو طبقا گفته اند .

ذهن پس از آنکه از عوارض و حوادث خارجی متأثر شد ، و آن تأثیرات را در قالب زمان و مکان که در سرفوشت خود او نهاده شده و معلومات قبلی هستند ریخت ، و وجدان و تجربه را درست کرد ، آن وجدانیات و تجربیات برای علم انسان به منزله ماده می شود و فهم انسان آن ماده را می گیرد و به صورت معقول درمی آورد و آن مقولات نیز در سرشت عقلند ، و امور قبلی می باشند ، سپس مفهوماتی که از این راه به دست آمده به راهنمایی دستورهای قبلی « فهم مطلق » موضوع احکامی می شوند که عقل درباره عوارض و حوادث می نماید و نفس انسان از این راه بر آنها عارف می شود .

از تحقیقاتی که در تحلیل مفهومات و دستورهای « فهم مطلق » کردیم و نتایجی که پیش از این در مبحث شناخت برترین حس گرفته بودیم ، تأیید و تکمیل شد و دانستیم که علم انسان وجدانیاتی است که از راه حس برای او دست می دهد و ذهن به آن وجدانیات به مقتضای شرایطی که ذاتی خود او است صورت می بخشد ، یعنی آنها را به صورت عوارضی که به ادراک ما می آیند درمی آورد ، و برای انسان جز شناخت این عوارض معرفتی میسر نیست ، و فهم ما به معرفت ذوات معقول دسترسی ندارد ، و عوارض هم آن سان شناخته می شوند که خود ذهن آنها را می سازد ، و قالب ریزی می کند . به عبارت دیگر آنچه ما ادراک می کنیم همه در ذهن ما ساخته میشود و واقع نفس الامر را نمی دانیم چیست . باز به عبارت دیگر عقل ما قوانین خود را بر امور تحمیل میکند یعنی به جای اینکه بر حقیقت واقع منطبق شود ، واقع را در تحت قوانینی که مقتضای ذات خودش است درمی آورد . پس ، جهانی که ما ادراک می کنیم مصنوع عقل ما است ، و قوانینی که ما در جهان تشخیص می دهیم قوانینی است که عقل ما بدان سرشته شده است . مثلاً رابطه علت و معلول چنانکه تشریح کردیم ساخته عقل است ، و در عالم حقیقت معلوم نیست ترتب معلول بر علت واجب باشد .

از این تحقیقات ممکن است چنین به نظر آید که کانت « اصالت

تصورى « (۱) است به وجه اشد، يعنى غير از تصورات ذهنى وجودى در عالم قائل نيست، و جهان را يکسره وهم و پندار ميداند و از هر سفسطائى، سفسطائى تراست، و معلومات را به عوارض و ظواهر تماق ميدهد نه به حقايق، بلکه حقيقتى قائل نيست، چون جهان را مصنوع ذهن انسان ميخواند و از همه اين تحقيقات غرض اين بود و نتيجه اين ميشود که علم و فلسفه موضوع و معنى ندارد.

کانت اين معنى را پيش بينى کرده و در پايان تحليل بر ترين يعنى بخش اول از منطق بر ترين تحقيقاتى دارد، که حاصلش اينست؛ که من نه سفسطائيم و نه اصالت تصويرى نه نفى موجودات مى کنم نه منکر حقايقم نه علم و فلسفه را بيمعنى ميدانم. من در عقل انسان صرافى مى کنم و ميزانش را مى سنجم و حدودش را معين مى کنم تا معلوم شود که دست عقل به کجا ميرسد و به کجا نميرسد و ميگويم: فهم و عقل ما از موجودات فقط ظهورات و عوارض را ادراک مى کند، و تنها علم به امور طبيعى را مى تواند در يابد، يعنى آنچه به تجربه درمى آيد و اگر مباني تجربى را از ما بگيرند، ديگر براى تعقل موضوعى در دست نخواهيم داشت. و نمى گويم عقل چيزى نميفهمد بلکه اثبات ميکنم که ما بدون مباشرت عقل چيزى ادراک نمى کنيم و اگر عقل نباشد حس هيچکاره است، چنانکه ثابت کردم؛ که محسوسات و تجربيات هم جنبه عقلى و قبلى دارند، و امورى هستند در حد خود پراکنده بيمعنى که عقل و فهم آنها را جمع آورى مى کند و به آنها معنى ميدهد، وليکن عقل را هم ميگويم: بدون محسوسات دستش بجائى بند نيست و مانند ظرفى تهى است، حتى اينکه مفهومات رياضى هم که صرف عقلى و قبلى مى باشند اگر در محسوسات به کار برده نشوند بيمعنى خواهند بود، اما همين محسوسات تجربيات يعنى عوارض که من موضوع تعقل مى دانم وجودشان دلالت دارد

بر این که ذواتی هست که این عوارض ظهورات آنها می‌باشند (۱) زیرا که ظهور ظهور کننده می‌خواهد (۲) و شاید خداوند به مخلوق دیگری غیر از ما فهم و عقلی داده باشد که قوه ادراک آن ذوات را دارد آن سان که ما عوارض را وجدان می‌کنیم، ولی عقل ما با آنکه

(۱) چنان که در حاشیه صفحه ۲۰۹ همین کتاب اشاره کردیم ، آنچه ما عوارض یا حادثات می‌گوئیم اروپائیان *Phénomènes* می‌گویند و این لفظی است یونانی به معنی ظهورات یعنی آنچه ادراک می‌شود مخصوصاً با ادراک حسی . در مقابل این لفظ کانت برای ذوات یعنی موجوداتی که این عوارض ظهورات آنها هستند اصطلاح دیگری از یونانی اختیار کرده است و آن *Noumènes* است، یعنی معقولات به این ملاحظه که حقایق ذوات ظاهر و محسوس نیستند، فقط به حکم عقل وجود آنها را میتوان تصدیق کرد ، و افلاطون این لفظ را برای مثل به کار برده است ، بنا براینکه او همان معقولات را حقیقت میدانست در فلسفه کانت *Phnécómènes* (عوارض) و *Noumènes* (ذوات) عنوان خاص دارد که آنچه ما اینجا در متن گفته ایم اشاره به آن است .

(۲) نکته سنجان بر کانت خرده گرفته اند که در رابطه علت و معلول تردید کرده است، و با اینحال وجود ظهورات را دلیل بوجود ظهور کننده دانسته ، و بر نخورده است که نقض سخن خویش کرده است . حق اینست که کانت چیزی را نفی نمی‌کند و چنانکه در متن بیان کرده ایم میگوید ، حکم عقل واقتضای فهم ما چنین است و ما تخته بند عقل خود هستیم ، و چاره ای از پیروی او نداریم اگرچه با حقیقت مطابق نباشد ، و مثلاً یکی از دستورهای ذهنی و قبلی فهم مطلق که در تحلیل احکام عقل دریافتیم ملازمه علت و معلول بود هر چند من در نقادی از عقل به اینجا رسیدم که این دستور اختراع عقل من است ، اما تا وقتی که عقل من چنین می‌یابد چاره از تصدیق ندارم .

حکم به وجود آن ذوات میکند از آنها وجدان ندارد، و جز ظهورات چیزی نمیتواند ادراک کند، و این عجز عقل را از رسیدن به درک ذوات پس از این باز دنبال خواهیم کرد، ولیکن برای یقین به حقیقت ذوات به اندازه ای که در قوه بشر است من راه دیگر معتمد (که پس از فراغ از نقادی عقل نظری مطلق به آن خواهیم پرداخت).

و اما اینکه میگویم، آنچه ما درک می کنیم عوارض است؛ منظورم این نیست که عوارض و ذواتی که این عوارض ظهورات آنها هستند پوچ و بی حقیقتند، من می گویم، تصاویر مختلف متعدد که از خارج در ذهن ما وارد میشود بر حسب وجوب، آنها را ذهن بهم پیوند میدهد و وجه جمعی که حاصل میشود، تصویری است که ما از شیئی داریم و این تصور شیئی واحد از وجدانیات بسیار امری است قبلی (به وجهی که دریان مقولات روشن ساختیم) و برای ما مستلزم وجدان به نفس خودمان است که آن نیز امر واحدی است که به نحو قبلی از وجدانیات متعدد حاصل می شود. این توجیهی که من از وجود اشیاء می کنم معنیش این نیست که اشیاء موهومند، و حتی من بردکارت اعتراض دارم که او نفس را اصل دانست و برای یقین به وجود موجودات دیگر راه پر پیچ و خم اختیار کرد، و حال آنکه اگر موجودات دیگر و تأثیراتی که بر ما می کنند نباشند، نفس ما هم از وجود خود نمی تواند آگاه شود؛ و در واقع ادراک نفس از خود با ادراک موجودات مقارنست و لازم و ملزوم یکدیگرند.

پس من می گویم، ادراک ما نسبت به عوارض به وجهی است که شرایط عقل و حس ما اقتضا دارد، و برای ما حقیقت همین است که ادراک می کنیم (۱) و اگر از این جهت به عجز قوه ادراک خود پی بردیم، از طرف دیگر حقیقت علم را به دست آوردیم و مشکلی که علم چگونه دست می دهد حل شد به اینکه دانستیم که عالم با معلوم متحد

---

(۱) حکمای ما می گفتند حکمت، علم به حقایق است در حدود طاقبت بشر پس در واقع کانت می خواهد حدود طاقبت بشر را تشخیص دهد.

است ، به این وجه که معلوم مصنوع خود عالم است و « اصحاب تجربه » ( ۱ ) ( مثلا هیوم ) که تنها حس را علم می خوانند بر خطا هستند و « اصحاب عقل » ( ۲ ) ( مثلا افلاطون و دکارت ) هم تنها معقولات را حقیقت می دانند و محسوسات را نمایش بی حقیقت می شمارند اشتباه کرده اند ، و کسانی که اعتمادشان تنها به تعقل است مانند کبوتری هستند که چون می بیند در پرواز برای پس زدن هوا باید بال بزند و قوه به مصرف برساند ، و بال خود را خسته کند ؛ تصور کنند که اگر هوا نبود بهتر پرواز می کرد غافل از اینکه هر چند هوا یک اندازه مزاحم عمل او هست ، ولیکن تکیه گاه او است و اگر نبود اصلا پرواز مقدور نمی شد . فیلسوفان پیشین همین اشتباه را کرده و بلند پروازی نموده اند و ادعای ایشان دریافتن حقایق به صرف تعقل بیجا بوده است ، پس ، حق این است که علم انسان تجربه ای است که عقل آن را می پروراند یعنی مایه علم هم حس است و هم تعقل و از این رو است که می توانیم احکام ترکیبی عقلی بسازیم ، و علم را بر بنیادی استوار بگذاریم جز اینکه این اطمینان که به علم پیدا کردیم تنها راجع به ریاضیات و طبیعیات است که معلوم شد در عین اینکه احکام آنها ترکیبی است ، مبنای فلسفی یعنی قبلی و عقلی دارند . اما در باب فلسفه اولی به جایی نرسیدیم ، بلکه تزلزل ما بیشتر شد . چون در ضمن این تحقیقات هر چه دیدیم این بود که انسان تنها بر عوارض و حادثات می تواند علم بیابد ، در حالی که موضوع فلسفه اولی ذوات یعنی موجودات ثابت می باشد .

اینک به بیان اصول بقیه منطق برترین کانت می پردازیم و عاجز و محدود بودن عقل بهتر روشن خواهد شد .

### بهره چهارم - جدل برترین

تا کنون آنچه از تعقل گفته ایم مربوط به قوه ای بوده است که عقل



به واسطه آن در امور حکم می کند و تصدیقات را می سازد ، و از این قوه مخصوصاً تعبیر به فهم کردیم . اما کانت عقل را به معنی خاصی هم استعمال می کند و آن بالاترین مرتبه فهم است ، یعنی اینکه از جمع - آوری تصدیقات کلیات مجرد استخراج نماید ، و به آن کلیات مجرد نامی می دهد که افلاطون برای کلیه معقولات اختیار کرده بود ، در فلسفه افلاطون حکمای ما آن کلیات را صور و مثل خوانده اند . معقولاتی را که کانت اینجا در نظر دارد ما برای مشخص به - و نشان « صور معقول » (۱) خواهیم گفت .

اگر درست بنگریم ، می بینیم در این قسمت کار عقل این است که از معلول به علت (۲) برسد ، و در این عمل چون برای معلولی علتی دریافت ، برمی خورد به اینکه آن خود نیز معلول است ، و این رشته را مسلسل می یابد ولیکن عقل انسان تسلسل را نمی پذیرد و ضروری می داند که به جایی منتهی شود ، و علتی بیابد که خود معلول نباشد ، و در این جستجو به ذات متوقف می شود ، اموری را که در درون وجود خود او روی می دهد منتهی به نفس (روان) (۳) می کند ، از اموری که بیرون از وجود خود می نگرد مجموعه ای تعقل می کند که جهان (۴) می نامیم ، و سرانجام روان و جهان هر دو را معلول يك حقیقت بی علت می یابد که او را خدا (۵) می خوانیم و همین سه ذات است که پیش از این هم به عنوان معقولات (۶) به آنها اشاره کردیم .

از این رو در شناخت صور معقول سه شعبه پیش می آید: روانشناسی (یا خود شناسی) (۷) و جهان شناسی (۸) و خدا شناسی (۹) و مجموع

(۱) *Idées* یا *Concepts de la raison pure*

(۲) بر حسب معمول علت را *Cause* و معلول را *Effet* می گویند

اما در اینجا کانت علت را *Condition* (شرط) و معلول را *Conditionné* (مشروط) می گوید

(۳) *Ame* (۴) *Univers* و به یونانی *Cosmos*

(۵) *Dieu* (۶) *Noumènes*

(۷) *Psychologie* (۸) *Cosmologie*

(۹) *Théologie*

این سه شعبه فلسفه اولی (۱) را تشکیل می‌دهد، و فیلسوفان تاکنون مدعی بوده اند که این مقولات را که وجود های مطلق و قائم به ذات تصور می‌شوند به قوه عقل و نظر می‌توان اثبات کرد، و بنیاد فلسفه نقدی کانت بر اینست که این ادعا را باطل کند، یعنی دانسته شود که این ذوات را به قوه عقل نظری نه می‌توان ادراک کرد و نه می‌توان اثبات نمود، و این مقصود به وسیله‌ای دیگر باید حاصل شود، زیرا چنانکه پیش از این نمودار ساختیم فلنرو عقل نظری محدود به تجربیاتی است که عوارض می‌باشند و هنر عقل همین است که عوارض ذوات را که از راه حس به او می‌رسند در تحت انتظام و قاعده درآورد و معلوم و معقول بسازد.

نظر به این منظور کانت این قسمت از تحقیقات خود را «جدل برترین» (۲) می‌نامد، زیرا می‌خواهد بنماید که استدلالی که فیلسوفان در اثبات صور معقول می‌کنند برهانی نیست، جدل بلکه مغالطه است؛ اگرچه قصد مغالطه نداشته و فقط سهو کرده‌اند.

اشتباهی که فیلسوفان جزمی درباره اثبات ذرات به قوه عقل دارند می‌توان نظیر اشتباهی دانست که کودکان درباره کنار افق دارند که آن را پایان سطح زمین می‌انگارند، و چنین می‌پندارند که آنجا آسمان به زمین پیوسته است، اما هرچه بکوشند که به آن برسند دورتر می‌رود و این اشتباهی است که عقل هیچکس از آن مصون نیست مگر اینکه نقادی پیش بیاید و رفع اشتباه نماید.

در قسمت روانشناسی (۳) کانت می‌گوید: اهل تحقیق وجود

(۱) *Métaphysique* اینها تقسیماتی است که پس از لایبنیتس ولف و حکمای دیگر آلمان در فلسفه مقرر ساخته بودند.

(۲) *Dialectique transcendante*

(۳) *Psychologie rationnelle* در اینجا مقصود از روانشناسی

یعنی روانشناسی تعقلی است که اثبات جوهر و مجرد و جاوید بودن نفس را فقط به دلیل و برهان می‌کند و از مباحث فلسفه اولی است نه آن روانشناسی که حالات نفس را به مشاهده و تجربه در می‌آورد و آن از علوم طبیعی است.

نفس را برای انسان امری بدیهی می‌خوانند و چنین می‌پندارند که به دلیل و برهان جوهر بسیط و مجرد و یگانه و جاوید بودنش را اثبات می‌کنند. مثلاً دکارت نخستین چیزی را که در فلسفه اصیل و یقین دانست این بود که « می‌اندیشم پس هستم » یعنی آن که او را « من » می‌گوئیم و خاصیتش اینست که فکر دارد، البته وجود دارد، و جوهری است مستقل از تن، و چون ابعاد ندارد مادی نیست و مجرد است، ولیکن اگر درست بنگریم، این استدلال غلط است (۱) از اینگونه فکری هست چگونه می‌توان یقین کرد که جوهری هست مجرد که فکر متعلق به او است زیرا در تحلیل برترین آشکار ساختیم که جوهریت مفهومی است که برای انسان دست می‌دهد، از این که امور حسی را وجدان می‌کند و آنها را به وسیله مقوله توحید می‌دهد و فکر یا علم امور وجدانی حسی نیستند، که تحت مقوله در آیند و این که فکر بسیط است چه دلیل می‌شود بر این که منشاء آنها بسیط است؟ و اگر چنین باشد پس جسم را می‌توان گفت بسیط و مجرد است، چون هیچ جسمی بی‌سنگینی نمی‌شود و سنگینی امری است بسیط و ابعاد هم ندارد پس مجرد است.

راست است که جمیع اعمال ذهنی من متضمن وجود من می‌باشد اما این دلیل نمی‌شود که این « من » جوهر مجرد مستقل از تن باشد، چون غیر از همین که او شرط جمیع اعمال ذهنی من است دیگر علمی و ادراکی از او نداریم، پس دکارت و فیلسوفان دیگر شرط علم را موضوع علم قرار داده‌اند، و در جمله « می‌اندیشم » موضوع محمول را موضوع به معنی جوهر گرفته‌اند و اشتباه در اینجا است. پس جوهر بودن نفس ثابت نیست و بر فرض که ثابت باشد مجرد و غیر مادی بودنش ثابت نمی‌شود، چون ما جوهر مادی را هم نمی‌دانیم

(۱) استدلال غلطی که مبنی بر اشتباه است نه بر منطالطه و آن را

Paralogisme می‌گویند.

چیست پس روانشناسی عقلی (۱) اساس باطل است .  
تحقیقات کانت در این مبحث بسیار مفصل و غامض است، و ما داخل  
تفصیل آن نمی توانیم بشویم ، نتیجه همین است که اشاره کردیم و  
مانند همه مباحث دیگر فلسفه کانت باید به همین اشارات اکتفا کنیم،  
ولیکن باز یاد آوری می کنیم ؛ که منظور کانت این نیست که وجود  
نفس و مجرد و جاوید بودن آن را انکار کند ، بلکه می خواهد ثابت  
کند که این امور به برهان عقلی در نمی آید و فلسفه اولی از این جهت  
پایه ای استوار ندارد ..



اما جهان شناسی، کانت می گوید، عقل ما عوارض و حادثات را که  
می بیند آنها را مجتمع و متحد می کند و از آن مجموعه تصور جهان را  
می سازد، و در این جهان تصور چهار فقره صور معقول پیش می آید که هر  
یک مربوط به یکی از مقولات اصلی می باشند ، یکی مربوط به کمیت  
و آن مقدار زمانی و مکانی جهان است ؛ دوم مربوط به کیفیت و آز  
چگونگی تقسیم ماده جهان است ، یعنی حد تقسیم و جزء بسیطی که باید  
به آن برسد ؛ سوم مربوط به اضافه و آن رشته علت و معلول است که  
منتهی به علت نخستین باید بشود ؛ چهارم مربوط به جهت است که  
رشته وجودهای ممکن باید به وجود واجب برسد .  
تا وقتی که به این صور به نظر مفهوم انتزاعی نگریسته شود ،  
اشکالی نیست اما همین که آنها را وجودهای عینی مستقل قرار دادیم  
چون بخواهیم درباره آنها رائی اختیار کنیم گرفتار «تنازع احکام» (۲)  
می شویم، یعنی در هر یک از آن صور معقول دو حکم متناقض در می یابیم

(۱) **Psychologie rationnelle** که پیش از این به آن اشاره  
کرده ایم یعنی علم به نفس فقط از روی مبانی عقلی و استدلالی که پس از  
تحقیقات کانت امروز تقریباً متروک است ، در مقابل روانشناسی  
آزمایشی **Psychologie expérimentale** یعنی علم به آثار نفس  
از روی مشاهده و تجربه و آن امروز علمی است مفصل و بسیار مهم  
و دلچسب و متضمن فواید بسیار است . (۲) **Antinomie**

که هر دو موجه می باشند و هر دو را نقض هم می توان کرد ؛ چنان که محققان پیشین هر کدام بر حسب سلیقه خود حکمی را گرفته اثبات کرده اند حکم دیگر را نقض نموده اند و این نشان جدلی بودن - تدلال و بی بنیاد بودن موضوع گفتگو است .

صور چهارگانه و تنازع احکام متناقض در آنها از این قرار است :

تنازع ۱ - جهان کران دارد یا بیکران است ؛ یعنی ابعادش متناهی است یا نا متناهی و آغاز زمانی داشته یا نداشته است ؛ هر يك از این دو وجه را جماعتی مدعی شده و اثبات کرده اند ، ولیکن چون درست تعقل می کنیم هیچیک از این دو حکم - ناقص پذیرفتنی نیست و هر دو را می توان ابطال کرد (۱) چه ، اگر بگویند آغاز زمانی داشته است می گوئیم پس پیش از آن آغاز معدوم بوده است ، و از معدوم چگونه به وجود آمده است ؛ اگر بگویند آغاز نداشته است ، می گوئیم ؛ چون جهان عبارت از اموری است که به وقوع پیوسته و متحقق شده است امور متحقق را چگونه می توان نامتناهی فرض کرد ؛ همچنین اگر بگویند ابعادش نامتناهی است ، چون جهان از اشیاء ساخته شده چگونه می توان شماره اشیاء موجود را نامتناهی دانست ؛ و اگر بگویند ابعادش محدود است ، چون درو راه حد او البته فضا هست پس جهان با آن فضا نسبتی باید داشته باشد ، ولیکن جهان وجود است و فضائی که جهان در او نیست عدم است ، پس میان وجود و عدم چه فیه اضافه ممکن است ؟

تنازع ۲ - در جهان جوهر بسیط هست یا نیست ؛ اگر بگویند نیست می گوئیم ؛ جسم که جهان از او ساخته شده به حصر عقلی یا بسیط است یا مرکب ، و اگر مرکب است مرکب از اجزاء بسیط است ، پس در هر حال وجود جزء بسیط ضروری است . اگر بگویند بسیط هست

(۱) تحقیقات کانت در این مبحث نیز مفصل است ، و در هر يك از صور معقول چهارگانه يك طرف قضیه (Thèse) را عنوان و اثبات می کند و آنگاه قضیه نقیض را (Antithèse) عنوان و اثبات می نماید و ما به ناچار به اختصار و اشاره می گذرانیم .

می‌گویند چگونه می‌توان قبول کرد که جسم قسمت پذیر نباشد ؛ چون اگر قسمت نپذیرد ابعاد ندارد ، و ابعاد نداشته باشد جسم نیست .

تنازع ۳- آیا همه امور موجب اند یا اختیاری هم هست ؛ اگر بگویند همه موجبند می‌گویم ؛ پس رشته علت و معلول به کجا میرسد در صورتی که عقل تسلسل را نمی‌پذیرد ؛ اگر می‌گویند اختیاریست یعنی امری هم هست که معلول و موجب نیست ، و به اختیار خود علت می‌شود ، می‌گویم ؛ این امر البته پیش از معلولش وجود داشته است یعنی وقتی بوده است که علت نباشته است ، سپس علت شده است و چون مختار است البته علت شدنش علت نداشته است پس در قاعده رجوب علت برای معلول اختلال پیدامی‌شود .

تنازع ۴- وجودی که واجب باشد هست یا نیست ؛ وجود واجب ناچار علت ممکنات است ، پس این تنازع هم نظیر تنازع سوم است . اگر بگویند وجود واجبی نیست تسلسل لازم می‌آید ، اگر بگویند هست باید یا مجموع جهان باشد یا جزء و درون آن با بیرون جهان ؛ مجموع جهان نمی‌تواند باشد چون مجموعه ای از ممکنات نمی‌تواند واجب بشود بیرون از جهان هم نیست ، چون علت شدنش ناچار آغاز دارد و امری است زمانی ، و امر زمانی بیرون از جهان نمی‌شود . جزء جهان هم نیست چون اگر جزئی از جهان غیر معلول باشد رشته علت و معلول مختل می‌شود .

در مقابل این تنازع و تناقض احکام بیطرف نمی‌توان بود ، چون مطلب مهم است و باید تکلیف را معلوم کرد . پس می‌بینیم در تنازع اول و دوم قضیه و نقیضش هر دو بی‌معنی است ، چون گفتگوی آغاز و انجام و حدود جهان و کل و جزء آنست ؛ و در قضیه و نقیضش جهان از یک جنبه نگریسته می‌شود و می‌دانیم که آنچه ما از جهان ادراک می‌کنیم وجدانیات زمانی ، یعنی عوارض و حادثات است و

مربوط به ذات نمی‌شود ، و مفهوماتند نه معقولات (۱) یعنی آنچه ادراک می‌کنیم وجودهایی است که ذهن خود ما آنها را تصویر کرده است ، پس در آنها حکم کردن به تنهایی یا عدم تنهایی و آغازداشتن یا نداشتن و بسیط و مرکب بودن مورد ندارد و بی‌معنی است .

اما در تنازع سوم و چهارم می‌بینیم احکام‌شاید به يك جنبه واحد از وجود متعلق نباشد زیرا واجب و ممکن و علت و معلول شاید که از يك جنس نباشند ، یکی معقول یعنی ذات مستقل ، و یکی مفهوم یعنی عرض و حادثه باشد ، پس در تنازع سوم و چهارم ممکن است آن هر دو قضیه درست باشند یعنی اختیار و وجوب متعلق به ذات و جبر و امکان و وجوب ترتب معلول بر علت راجع به عوارض باشد و در این صورت تناقضی در کار نخواهد بود .

در تنازع سوم و چهارم چون قضایا با اخلاقیات و مبدأ و معاد مرتبط است رفع تنازع کمال اهمیت را دارد ، و امکان جمع قضایائی که بر حسب ظاهر متناقض است راه امیدی برای حل مشکل و تعیین تکلیف باز می‌کند ، اما در هر صورت این کار از عهده عقل مطلق نظری ساخته نیست ، و اینک عجز او را از حل مسائل راجع به ذوات باز بیشتر آشکار خواهیم ساخت .



آمدیم بر سر خداشناسی . در قسمت جهان‌شناسی دیدیم که عقل چون در ممکنات تأمل می‌کند خود را محتاج می‌بیند که به وجود واجبی قائل شود ، ورشته معلولات را به علتی که خود معلول نباشد منتهی نماید ، اما در این مبحث به تنازع احکام گرفتار می‌شود . در مبحثی که اکنون گفتگومی‌کنیم ، مسئله ساده وجود واجب و علت نخستین نیست ؛ بلکه فکر انسان متوجه حقیقت مطلق است که او را خالق و صانع جهان و مجرد و واحد و دانا و مرید و حکیم و مهربان بداند به عبارت دیگر ؛ خدائی که ارباب دیانت و حکمای الهی در نظر دارند و دل ما هم به او گواهی می‌دهد ؛ اما آنها می‌شوند وجود او را به دلیل عقل ثابت کنند ، و در این امر به خدایان بروند ، زیرا

---

(۱) مفهومات و معقولات به آن معنی که ذات در بشر گرفته است که مفهومات راجع بعوارض و ظهوراتند و معقولات راجع بحقایق و ذوات.

که راه یقین به وجود چنین مبدهائی استدلال عقلی نیست چنان که  
براهینی که می آورند هیچکدام قاطع و وافی نمی شود .

چون در براهین حکما بر اثبات وجود باری نظر دقیق می کنیم  
می بینیم همه منتهی به سه برهان اصلی می شود (۱)

یکی برهان وجودی که آنسلم آورده و دکارت و هم مشربان او  
یعنی اکثر حکمای جزمی و اصحاب عقل همان را به عبارات مختلف  
پذیرفته اند ، و به طور خلاصه اینست ، که ما تصور کمال و ذات کامل را  
داریم و ذاتی که وجود نداشته باشد کامل نیست . ذات کامل حقیقی ترین  
ذواتست ، پس چگونه ممکن است وجود نداشته باشد ؟ و لزوم وجود  
برای ذات کامل مانند لزوم دره است برای کوه ، یا لزوم وجود زاویه  
است برای مثلث ولی عجب است که این استدلالیان توجه نمی کنند که  
وجوب کمال برای ذات کامل ، پس از آنست که ذات کامل را محقق  
بدانیم . آری کوه اگر موجود باشد دره لازم او است ، اما اگر کوه  
نباشد دره هم نخواهد بود و نیز ضرورت وجود زاویه برای مثلث سبب  
ضرورت وجود مثلث نمی شود به عبارت دیگر تصور دره را برای کوه  
واجب می دانیم ، اما وجود کوه از کجا واجب شد ؟ پس همچنین تصدیق  
می کنیم که تصور وجود برای تصور ذات کامل واجب است ، اما تحقق  
وجود ذات کامل از کجا واجب است ، این حکم در مقام تمثیل مانند  
آنست که کسی بگوید من تصور صدپاره زر مسکوک دارم ، پس صدپاره  
زر مسکوک در بقل دارم . البته ممکن است صدپاره زر مسکوک داشته  
باشی اما بسیار فرق باشد از اندیشه تا وصول . همچنین وجود ذات کامل  
را منکر نیستیم اما تصور مستلزم وجودش نیست .

برهان دوم برهان جهانی است که همان بی بردن از مملوها به علت  
نخستین و از ممکنات به واجب است ، ولیکن بر فرض اینکه این فهم ما  
درست باشد ، از کجا که آن وجود واجب خدای منظور ما است ؟ و چه  
دلیل خدای « وحدت وجودیان » نباشد یا مجموع موجودات یعنی جهان

---

(۱) نظر کانت به لایبنتیس و دکارت و پیروان ایشان است رجوع  
کنید به صفحه ۱۰۰ همین کتاب .



واجب نباشد ؟ مگر اینکه وجود واجب و علت تخصیص را مستلزم کمال بدانیم ، در اینصورت بر می گردیم به برهان وجودی که حالش معلوم شد .

برهان سوم برهان علت غائی است به این وجه که می بینیم امور جهان نظام دارد و متوجه غایتی است ، پس اراده ناظمی در کار است . این سخن البته بسیار دلچسب است اما چون درست می رسیم می بینیم از کجا که ناظم جهان آن ذات کامل و خالق و خدای مهربانی باشد که ما در پی آن هستیم ؛ اولاً چه حق داریم که جهان را مانند ساعتی یا ساختمانی فرض کنیم که بسازنده محتاج باشد ؟ و آنکه می کامل بودن عالم خلقت را از کجا احراز کرده ایم تا مبدأ او را کامل بدانیم ؟ و اگر نظر به کمال مبدأ داشته باشیم باز به برهان وجودی برگشته ایم .

پس اثبات ذات باری به برهان عقلی میسر نیست ، اگر از موجوداتی که به علم ما در می آیند بخواهیم به او برسیم ، این موجودات عوارض و ظهوراتند و مادی می باشند و آنکه منتها الیه این عوارض است ، باید از جنس خود آنها باشد . اگر از این عوارض و ظهورات بگذریم و بخواهیم به عقل مطلق نظری مسئله را حل کنیم ، دست ما ، نهی دستی است و تکیه گاهی نداریم ، ولیکن اینقدر هست که اگر پای استدلالیان جوبین است و به اثبات عقلی نمی رسد دست منکران هم به جایی بند نیست و راه طلب باز است .

\* \* \*

این بود خلاصه بسیار مختصری از قسمتی از کتاب کانت که آن را 'جدل برترین نامیده و خواسته است اثبات کند که روان و خدا و جهان هر سه صوری هستند که عقل آنها را می سازد ، زیرا که کار عقل وحدت دادن به تصورات کثیری است که در ذهن رخ می کنند و قوه عقل پس از آنکه آن صور را ساخت ، آنها را ذوات می پندارد و غافل می شود از اینکه آنها فقط صور معقولند ، یعنی نفس عبارتست از تصویری که هر کس دارد از امر واحدی که عوارض درون ذهن خود را به او منتهی می کند . و جهان تصویری است که عقل آنرا از مجموع عوارض بیرون از ذهن می سازد . و خدا تصویری است که ذهن از حقیقت موجودات پیدا

می‌کند . این‌صورت تنظیم‌کننده تصورات و مفهومات مختلف غیر مرتبط ذهن می‌باشند و وسیله توحید فکر و شرط و مایه علم انسانند ، و البته برای اینکه انسان بتواند علم پیدا کند ضرورت دارند ، زیرا که عقل انسان همواره جویای وحدت است و تا به امور مختلف وحدت ندهد نمی‌تواند از آنها ادراک روشن داشته باشد اما اینکه این معقولات با حقیقت واقع مطابق باشند یا نباشند ، مسئله دیگری است که عقل نظری از حل آن عاجز است .

### بهره پنجم حاصل کتاب نقادی عقل مطلق

اگر می‌خواستیم کتاب نقادی عقل مطلق نظری را به درستی بشناسانیم ، می‌بایست این فصل را چندین برابر کنیم ، و این مختصر گنجایش آنرا ندارد ، بنابراین بسیاری از مباحث را که ضرورت تام ندارد ترك کردیم ، مسائل مهم را هم تا می‌توانستیم فشرديم ، در بیان مطلب هم از پیروی تام کانت چشم پوشیده به صورتی در آوردیم که برای کسانی که هیچ از آن سابقه ندارند قابل فهم باشد . اینک حاصل آن کتاب را خلاصه کرده ختم می‌کنیم و به بیان اصول مطالب کتابهای دیگر کانت می‌پردازیم .

مسئله‌ای که از آغاز کتاب نقادی عقل مطلق نظری طرح شد این بود ، که علم برای انسان چگونه حاصل می‌شود ؟ و به معلومات تا چه اندازه می‌توان اطمینان داشت ؟ و فلسفه تا کجا می‌تواند محل اعتماد باشد ؟

جواب این سؤالات داده شد ، و معلوم گردید که ذهن انسان سه قوه دارد ، حس و فهم و عقل ، و این سه قوه در مراحل مختلف هر کدام يك اندازه عمل توحیدی دارند . در مرحله اول ، حس به وسیله تأثیرات مختلفی که از خارج به او می‌رسد وجدانیاتی پیدا می‌کند و آنها را به منزله مواد تلقی کرده صورت زمان و مکان به

آنها می‌پوشاند ، و از این راه عوارض و حادثات در ذهن متصور می‌شوند . در مرحله دوم این عوارض را قوه فهم همچون مواد تلقی می‌کند و به آنها صورت مقولات را می‌پوشاند ، و کلیت می‌دهد و علم تجربی را می‌سازد . در مرحله سوم این معلومات تجربی موادی می‌شوند که عقل به آنها صورت وحدت می‌پوشاند و صور مقول را که آخرین آمال انسان است جلوه گر می‌سازد .

بنابر این علوم یعنی ریاضیات و طبیعیات محل اعتمادند ، برای اینکه در آن علوم ذهن احکام قبلی می‌کند درباره اشیاء بر طبق صوری که خود او بر حسب وجدانیات حسی خویش از اشیاء ساخته است و برای ذهن انسان آن احکام درست است ، و چاره نداریم جز این که آن ها را حقیقت بدانیم واقع نفس الامر هر چه می - خواهد باشد .

پس حکمای جزمی از اینجهت حق دارند که علم به عوارض را که به تجربه و تعقل حاصل می‌شود و کلیت و عمومیت دارد ، و همه جایی و همه وقتی است ، و برای همه کس یکسان است حق بدانند ، ولیکن از جهت این که به حقایق ذوات علم نمی‌توان یافت ، حق با شکاکان است و فلسفه اولی به آن وجه که حکمای جزمی مانند دکارت و لایبنیتس در نظر داشته‌اند موجه نیست ، زیرا که ذهن انسان اموری را که بر تر از حس می‌باشند وجدان نمی‌کند و خانه عقل برای دریافت روشنی علم جز حواس روزنه ای ندارد ، و فهم و عقل جز اینکه از وجدانیات حسی انتزاع کلیات کنند ؛ کاری نمی‌توانند و با آنکه مفهومات و مقولات صورت علمند و ماده علم را از حواس می‌گیرند و از همین دو راه تجربه حاصل می‌شود چگونه به توسط آنها از عالم تجربی می‌توان تجاوز کرد ؟ راست است که مفهومات معلومات قبلی هستند ، اما عمل و تأثیرشان در امور تجربی است ، و فلسفه ساختن با آنها در باب حقایق ذوات نظیر ادعای همان کبوتری است ؛ که بخواهد بیرون از هوا پرواز کند ، و مانند اینست که کسی بخواهد کاهی بسازد که سر بر آسمان برآورد ، اما بیش از کفاف يك خانه متعارفی مصالح ساختمانی ندارد ، و نیز مانند آنست که کسی بخواهد با

نردبان به آسمان برود ، یا از سایه خود فراتر به جهد . کسانی که این ادعا را دارند اشتباهشان از این است که قوانین و مقتضیات عقل خود را قوانین حقیقت امور می انگارند .

باری در معلوماتی که ما از عوارض وجود داریم ، فهم اگرچه آنها را به مقتضای قواعد ذاتی خود می سازد لاقلاً موادّی بدست آورده است که با قالب هائی که دارد به آن مواد صورتی بدهد ، بنا براین حکمت طبیعی و حکمت ریاضی یا فلسفه وسطی موضوع حقیقی دارند . اما فلسفه اولی بیمایه است ، چون از ذوات به جز صوری که عقل انتزاع کرده است موضوعی در دست نیست و علمی نمی توان داشت .

ولیکن چنین نیست که این صور یکسره بیهوده و بیمعنی باشند ، چه گذشته از اینکه تنظیم کنندۀ معلومات ما هستند ، این خاصیت بزرگ را دارند که طرح مسائل می کنند ، و این صور معقول که در ذهن جلوه گر می شوند وجودشان ممتنع نیست ، بلکه محتمل است ، و اگر عقل مطلق نظری ما را به حقیقت آنها نمی رساند اینقدر هست که آنها را پیشنهاد خاطر مای سازد و بر ماست که راهی برای رسیدن به آنها بیابیم .

علم را از خدا آغاز کردن شوخ چشمی است ، اما وصول به خدا را پایان سیر خود دانستن حق است .

پس نقادی اگر علم به حقیقت نیست ، علم به جهل هست ، یعنی ما را از جهل مرکب به جهل بسیط می رساند و این خود غنیمت بزرگی است که بفهمیم که نمی فهمیم ، و بدانیم که بجه چیز می توانیم معرفت بیابیم .



در هر حال چنانکه مکرر گفته ایم ، نقادی مقدمه فلسفه است و کانت چون آن مقدمه را ترتیب داد ، معلوم کرد که حدود قوه علمیه و عقلیه انسان چیست ؛ و روشن نمود که دست عقل از شناخت ذوات و

حقایق آنها کوتاه است ، و در آن امور ساختن فلسفه اولی و جزم در آن به وسیله عقل نظری ممکن نیست ، ولیکن در امور طبیعت یعنی در عوارض و حادثات می توان به مدرکات عقل اعتماد نمود . سپس کانت از پی آن شد که فلسفه طبیعی (۱) را که محل اعتماد می تواند باشد بسازد ، و تدوین کند ، اما توجه کرد که امری فوری تر از آن در پیش دارد به این معنی که هر چند بارها خاطر نشان کرده بود که در امور معنوی و مجردات ، اگر از راه عقل نظری جزم به اثبات آنها میسر نیست ، جزم به انکار هم نمی توان کرد؛ بلکه آن امور عقلا محتمل اند و از راه دیگری یعنی از راه عقل عملی جزم اثبات به آنها هم میسر می شود ولیکن تا وقتی که این فقره را محقق نساخته است ، اذهان مشوب خواهد بود ، و شایبه سوفسطائی بودن او خواهد رفت ، و مایه گمراهی خواهد شد ، پس تحقیق در چگونگی عقل مطلق عملی را مقدم داشت ، و چند سالی که از عمرش مانده و قوایش برجا بود مصروف این کار ساخت و آن را برداشت ، و از این رو است که فلسفه طبیعی را که وعده داده بود نتوانست تدوین کند .

اینک می پردازیم به تحقیقات کانت در چگونگی عقل مطلق عملی که مقدمه فلسفه عملی ، یعنی علم و اخلاق و سیاست است .

## بخش سوم

### تحقیقات کانت در علم اخلاق و نقادی عقل مطلق عملی

در تعیین بنیاد علم اخلاق یعنی حسن عمل پیشینیان را می توان به دودسته منقسم نمود : فیلسوفان و ارباب دیانات .

فیلسوفان حسن عمل را از آن رو واجب می شمردند که خوشی و سعادت نوع بشر و افراد انسان یا کمال نفس ایشان بسته به آن است . ارباب دیانات حسن عمل را از آن سبب واجب می دانستند که

خداوند انسان را مکلف به حسن عمل نموده . و پس از این زندگانی از هر کسی چیزی باقی است که موافق عمل خود از پروردگار پاداش یا کیفر درمی یابد .

کانت متدین به دین مسیحی بود ، و از کودکی به تعلیمات اخلاق دین پرورده شده و به وجوب حسن عمل اعتقاد راسخ داشت ، ولیکن از نقادی در عقل مطلق چنانکه دیدیم به اینجا رسید که عقل نظری از درک حقیقت ذوات عاجز است ، و بنابراین وجود پروردگار و نفس و بقای او را به استدلال عقلی نه می توان ادراک کرد ، و نه می توان اثبات نمود .

پس چنین به نظر می رسد که هم بنیان علمی اخلاق تباہ شده ، و هم اساس عقلی دیانت از میان رفت و این مشکل پیش آمده که موجبات حسن عمل چه خواهد بود و حقانیت دیانت بر چه پایه است ؟ این مشکل را هم کانت به نقادی در عقل مطلق حل نمود ، امانه عقل نظری بلکه عقل عملی ، و نتیجه تحقیقات خود را در چند رساله و کتاب ثبت کرد که مهم تر از همه ، یکی رساله ایست که به نام « مبانی فلسفه اخلاق » ( ۱ ) و یکی کتابی به نام « نقادی عقل عملی » ( ۲ ) و در اینجا هم ما برای اینکه سخن پر دراز نشود و بر فهم نیز دشوار نگردد ، ناچار از روش بیان کانت منحرف شده مطالب را به صورتی درمی آوریم که به ذهن نزدیک باشد .



مراد کانت از عقل مطلق عملی آن جنبه از عقل است که اراده انسان را بر عمل نیک برمی انگیزد و از عمل بد باز می دارد . پس باید از اینجا آغاز کرد که به بنیم خیر و نیک مطلق چیست ؟ زیرا هر چه را مردم نیک می خوانند چون درست بنگری نیک مطلق نیست ؛ بلکه نیک است با شرط ، مثلاً مال نیک است بشرط اینکه آن

---

**Fondements de la Métaphysique des mœurs ( ۱ )**

**Critique de la raison pratique ( ۲ )**

را به مصرف خیر برسانی ، جاه نيك است به شرط اینکه آزار به کسی نرساند . حتی فضل و علم نيك است به این شرط که در مورد صحیح به کار رود ، و همچنین است همه نیکیهای دیگر که نيك است اگر با حسن نیت و اراده خیر به کار برده شود . و گر نه بد و شر خواهد بود .

پس نيك مطلق بی شرط یا به عبارت دیگر مبدأ نیکی حسن نیت و اراده خیر است .

حسن نیت یا اراده خیر چیست ؟ آیا دنبال نعمت رفتن است ؟ آیا پیروی از طبیعت است ؟ آیا طالب خوشی خود بودن است ؟ آیا احسان به دیگران است ؟ آیا کسب معرفت است ؟

در اینجا هم چون درست بنگریم ، می بینیم اراده خیر يك كلمه است و پس ، و آن پیروی از تکلیف است یا عزم بر ادای تکلیف ، و چون غالباً هوا و هوس یعنی اموری که طبع انسان طالب آنها است با تکلیف معارضه دارد ، پس اراده خیر بسیاری از اوقات با تمایلات طبع در کشمکش می باشد ، و آن هنگام است که اراده خیر به درستی نمایان می شود .

تکلیف را چرا باید به جا آورد ؟ فقط برای اینکه تکلیف است و هیچ دلیل دیگر نباید داشته باشد ، و اگر کسی ادای تکلیف را از بیم کیفر یا به امید پاداش بکند ، ادای تکلیف نکرده است ، جلب سود و یا دفع زیان کرده است ؛ و نمی توان گفت اراده خیر و حسن نیت بکار برده است .

تکلیف کدام است ؟ تکلیف عملی است که شخص برای مطابقت از قاعده کلی انجام می دهد . به عبارت دیگر ، تکلیف احترام قانون است چون قانون است ، محترم و مقدس است ، و چون محترم و مقدس است باید از آن تبعیت نمود ؛ و فرق است میان آن کس که عملی می کند به سبب اینکه قانون است ، و آنکه عملش با قانون سازگار است . دومی عملش مشروع است ، اما اولی نه تنها کار مشروع کرده بلکه خیر کرده است ، چون جز ادای تکلیف منظوری نداشته است . و نیز فرق

است میان آنکس که عملی از روی تمایل طبیعت انجام می‌دهد و آنکه برای ادای تکلیف و احترام قانون می‌کند ، اولی حظ نفس برده است و دومی ارادهٔ خیر و ادای تکلیف کرده است .

در اینجا بعضی از محققان به جدیا به هزل سر به سرکانت گذاشته گفته اند ، پس شرط ارادهٔ خیر و حسن نیت اینست ، که عمل ناگوار باشد و اگر من از روی عاطفه از یتیم نگاهداری کنم ، و بنا بر رفت قلب دست بینوائی را بگیرم ، ثوابی نکرده ام . ولیکن منظور کانت این نیست بلکه عکس اینست . و اگر کسی کار خیر را از روی اکراه بکند هیچ ثوابی نکرده است ، و هر چه بیشتر کار خیر را از روی رضا و رغبت بکنند خیرش بیشتر است . مقصود کانت اینست که ، آنچه انسان را به کار خیر برمی‌انگیزد باید نه مصلحت اندیشی و منفعت جوئی باشد ، نه عاطفه و هوای نفس ، زیرا اگر بنا بر خلاف این باشد ممکن است مصلحت یا هوای نفس و عاطفه مقتضی عملی شود که با تکلیف منافی است .

پس محرک باید ادای تکلیف باشد ، اگر این ادای تکلیف با کف نفس مقرون بود البته برای عمل کننده مقام بلندی است ، اما خوشا به حال آنکس که ادای تکلیف همیشه ملایم طبع او است .

بنا بر این برای اینکه عمل کسی ارزش اخلاقی داشته باشد ، کافی نیست که آن عمل موافق تکلیف باشد ، بلکه باید بر حسب تکلیف باشد و گرنه ممکن است نیک باشد اما اخلاقی نباشد . مثلاً در سفاکی بازرگان نیک هست اما اگر نظر به مصلحت بازرگانی او باشد اخلاقی نیست ، بلکه مصلحتی است ، همچنین حفظ وجود موافق تکلیف هست ، اما ملایم طبع است پس اخلاقی نیست ، چنانکه بسیار کسان چون از زندگانی بیزار می‌شوند خودکشی می‌کنند ، پس اگر در آن حال از خودکشی دست باز دارند عملشان اخلاقی است ، یعنی بر حسب تکلیف است . اما عملش اخلاقی نیست چون همان کس اگر از مردم آزار دید ممکن است دلش سخت شود و احسان نکند هر گاه کسی با وجود گرفتاری به کارهای خود و جفاکاری ابناء روزگار بر حسب



تکلیف احسان کند عملش اخلاقی است .  
واژه عبارات کانت است که : « من خواب می دیدم و می پنداشتم  
زندگانی تمتع است ، چون بیدار شدم دیدم تکلیف است . »  
حاصل اینکه نیکی اخلاقی آنست که شخص در او به نتیجه ننگرد  
و غایتی درپیش نداشته باشد و تنها از روی تکلیف بکند ، و برای اینکه  
قانون یعنی امر کلی را رعایت کرده باشد .

نظربه اینکه تکلیف همانا احترام و رعایت قانون یعنی قاعده کلی  
است ، نخستین قاعده اخلاقی که خود را به آن مکلف می بینیم اینست :  
همواره چنان عمل کن که بتوانی بخواهی که دستور عمل تو برای  
همه کس و همه وقت و همه جا قاعده کلی باشد .

مثلا یکی از دستورهای اخلاقی وفای وعده است ، و این دستور با  
قاعده ای که به دست دادیم سازگار است ، یعنی می توان خواست که  
وفای وعده قاعده کلی باشد چرا که اگر نباشد و خلف وعده را جایز  
بدانیم ، دیگر وعده دادن معنی نخواهد داشت ، و کسی نمی تواند به  
وعده کسی دل ببندد . همچنین یکی از دستورهای اخلاقی اینست ، که  
رد امانت واجب است ، و این دستور باید قاعده ای کلی باشد ، زیرا اگر  
رد امانت واجب نباشد و جایز شمرده شود که امانت را به صاحبش رد  
نکنند موضوع امانت منتفی می شود ، و امانت معنی نخواهد داشت . و  
نیز از دستورهای اخلاقی اینست که اگر دستت می رسد برای دیگری  
کاری بکن خلاف این دستور را نمی توان آرزو کرد که قاعده ای کلی  
باشد ، زیرا بنیاد زندگانی اجتماع مردم بر اینست که از یکدیگر  
دستگیری کنند ، و گر نه هیئت اجتماعیه یعنی وجود انسان باقی  
نمی ماند .

از تحقیقاتی که تا کنون کرده ایم بر می آید که درپیش چشم داشتن  
قانون و قاعده کلی و وجوب پیروی از او مربوط به حس و تجربه نیست  
چون نه مبتنی بر تمایل طبع است نه بر مصلحت شخصی ، پس امری  
است عقلی و قبلی . عقل مطلق است که به انسان حکم می کند که اراده  
خیر و حسن نیت داشته باشد ، و فرمان می دهد که باید به تکلیف عمل کنی

و قاعده کلی را محترم بداری ، و این امر که از جانب عقل عملی صادر می شود امر قطعی و غیر مشروط و مطلق است . (۱) او امر دیگری که غالباً انسان از آنها پیروی می کند امر مشروط است (۲) مثلاً ، اگر می خواهی سلامت باشی در شهوات افراط مکن ، اگر می خواهی محل اعتماد باشی راستگو و درستکار باش ، و همچنین بر این قیاس . اما در احترام قاعده کلی و ادای تکلیف ، عقل امر قطعی غیر مشروط می دهد و وقتی که می گوید ، چنان رفتار کن که بخوای که عملت قاعده ای کلی باشد ، این امر شرطی ندارد ، و مطلق است خواه مطلوب باشد خواه نباشد ، خواه مصلحت شخصی تو باشد خواه نباشد ، اراده ات باید خیر باشد و عمل را باید بر حسب تکلیف انجام دهی که آن قاعده ای کلی است و اگر میل طبیعت یا مصلحت شخصی را پیروی کنی از امر مشروط متابعت کرده ای نه از امر مطلق ، و آن اخلاقی نخواهد بود . این امر قطعی را چون به صورت حکم عقلی در می آوریم ، می بینیم از احکام ترکیبی است نه تحلیلی . پس معلوم می شود که در امور اخلاقی یعنی در مسائل عقل عملی هم احکام ترکیبی قبلی یافت می شود پس در آن جنبه از عقل می توان وارد نقادی شد جز اینکه در نقادی عقل مطلق نظری دست عقل را جز در امور حسی و تجربی کوتاه یافتیم ، و عجز او را مشاهده کردیم ، ولیکن در عقل مطلق عملی خواهیم دید که این عجز مرتفع می شود و دست عقل به جایی بند هست .



گفتیم : او امر عقل در ادای تکلیف غایتی ندارد ، ولیکن در اینجا منظور از غایت « غایتهای نسبی » (۳) است مانند ، تندرستی و محل اعتماد بودن و زندگی را به خوشی گذرانیدن ، که غایاتی است که هر کس برای خود دارد پس نسبی و اضافی است ، نه کلی و مطلق .

(۱) **Impératif catégorique** اینجا مطلق به آن معنی که در

نقادی عقل نظری گفتیم نیست بلکه به معنی غیر مشروط است .

(۲) **Impératif hypothétique**

(۳) **Fins relatives**

ولیکن نمی‌شود که « غایت مطلق » (۱) کلی در کار نباشد چه در آن صورت زندگانی بی فلسفه می‌شود. آن غایت مطلق را اگر درست بنگریم همانا خود عقل است، یعنی آنچه انسانیت انسان به او است، پس غایت آخری و مطلق و کلی برای انسان انسانیت او است و احترام عقل همان احترام انسانیت است که به نحو امر قطعی می‌گوید: باید ادای تکلیف کرد.

بنابراین هر يك از موجودات را که بنگری، وجودش برای انسان وسیله و طریق رسیدن به غایتی است به جز خود انسان که او خود غایت است. از اینجا يك قاعده دوم اخلاقی به دست ما می‌آید که به این عبارت می‌آوریم، چنان رفتار کن که هر انسان را خواه شخص خودت خواه شخص دیگری باشد، غایت بینداری نه طریق وصول به غایت از این قاعده دستور های پیشین هم به خوبی مفهوم و روشن می‌شود یعنی در هر يك از آنها درست بنگریم می‌بینیم اگر خلاف کنیم انسان را طریق گرفته‌ایم نه غایت.

از اینجا نتیجه می‌شود که هر فردی یعنی هر شخصی از نفوس انسانی جنبه انسانیتش یعنی (عقلش عقل غیر مشوب به نفسانیت) وجودی است مستقل و مقصود بالذات و چون حاکم بر اعمال انسان است و حکمش کلی است، یعنی قانون است، پس مقتن است و از این جهت با نفوس دیگر برابر است. پس در امور اخلاقی انسان محکوم عقل خویش است و بس، و از خارج هیچ نوع امر و اجباری بر او نیست و لازم نیست باشد. پس حسن نیت و اراده انسان بر خیر یعنی عقل و عملی او مستقل و آزاد است و بنا بر قواعدی که به دست دادیم دستور عملش معین است و می‌داند چه باید بکند. و از همین رو است که موجودات عاقل می‌توانند در تحت قوانین مشترك زندگانی کنند، و هیچيك محکوم دیگری نباشند زیرا که آن قوانین مشترك قواعدی هستند کلی که همه مظهر اراده عقلی همگان می‌باشند. حاصل اینکه به عقیده کانت اراده هر عاقلی باید قانونی کلی

نمایان سازد چنانکه غایات مطلق بر هیئت اجتماعیه حاکم شود ، و بنا براین قاعده سوم اخلاقی اورا می توان چنین عنوان کرد که ، چنان رفتار کن که از قانون گزاری تو ( یعنی از ارادات عقلی تو ) دستورهائی برآید که با استقرار غایات مطلق سازگار باشد .

پس به طور خلاصه اصول کلی اخلاق این شد که نیکی مطلق اراده خیر است و حسن نیت برادای تکلیف ، و آن متابعت از قانون است ، و رفتاری که بتواند قاعده ای کلی باشد در حالی که نفوس انسانی غایت مطلق فرض شود ، و این اراده خیر برادای تکلیف را عقل عملی انسان به او حکم می کند به امر مطلق غیر مشروط که بر حسب تکلیف از آن پیروی کند خواه با طبع یا با مصلحت شخصی او سازگار باشد خواه نباشد .



اصول کلی اخلاقی به دست آمد ، اکنون باید مبانی آن را معلوم کنیم ، و در این باب مطلب مهم اینست ، که آیا انسان فاعل مختار است یا نه ؟ و اختیار دارد که به هر چه می خواهد اراده کند یا مجبور است ؟

در این مسئله میان اهل نظر اختلاف بوده است ، بعضی انسان را بکلی مختار دانسته اند و هیچ قید و بندی برای اراده او قائل نشده اند و در نتیجه این رأی انسان کاملاً مسئول اعمال خود می باشد و اگر اراده اش خیر باشد ، شایسته پاداش است و اگر نباشد باید کیفر به بیند .

بعضی انسان را یکسره مجبور پنداشته اند ، و هیچ اختیاری برای او قائل نشده اند و جمیع اعمالش را موجب دانسته اند ، بنابر این که جمیع امور را مقدر به تقدیر الهی می دانند یا اگر به زبان دیانتی سخن نمی گویند نظر به وجوب ترتب معلول بر علت دارند که هیچ چیز بی علت نمی شود و علت که موجود شد معلول حتماً موجود می گردد و اعمال انسان و اراده او نیز از این قاعده بیرون نیست . پس هر اراده ای که انسان می کند موجبی دارد ، و در این مدت

چگونه می توان گفت ، انسان فاعل مختار است ؛ و نتیجه این می شود که انسان مسئولیتی در اعمال خود ندارد .

بعضی هم حد وسط میان این دو عقیده را دارند و انسان را نه بکلی مجبور و نه یکسره مختار می دانند .

عقیده کانت اینست که انسان مختار است ، و حاصل تحقیقاتش که بسیار پیچیده و معقد و مفصل است اینست ؛ که این مطلب با استدلال و برهان حاجت ندارد ، و اصلاً برهان بر نمی دارد ، و از مسائلی است که عقل نظری در آن عاجز است ، اما فطرت بر آن حکم می کند ، و هر کس درست تأمل نماید درمی یابد که مکلف است و برادای تکلیف توانا می باشد و اگر توانا نبود خود را مکلف نمی دید و مجبوریست خویش را درمی یافت ، زیرا بسا می شود که انسان پیروی بر عقل می کند با آنکه با تمایل طبع منافی است ؛ پس اگر مختار نبود نمی توانست از آن پیروی کند .

این مسئله چنان که گفتیم دلیل و برهان ندارد و نمی خواهد ، اما بیانش به این وجه است که البته امور طبیعت تابع قوانین حتمی است ، و قاعده ترتب معلول بر علت به طور وجوب در آنها جاری است سنگی که از بلندی رها شود به مقتضای قوه ثقل مجبور است که فرود آید و اگر مانع نداشته باشد نمی تواند نیاید ، اما این وجوب در عوارض و حادثات است و ما از امور طبیعت جز عوارض و حادثات چیزی در نمی یابیم چنان که در نقادی عقل مطلق نظری به درستی معلوم شد . اما همین عقل مطلق چون جنبه نظری را رها کرد و به جنبه عملی گرائید بدون دلیل و برهان به بداهت حکم می کند که انسان یکسره تابع امور طبیعت نیست ، و در نفس او غیر از عوارض و حادثات هم چیزی هست و آن چیز همان عقل عملی است که منشأ قانون اخلاقی می شود ، و عقل نظری اگر چه از درك این حقیقت عاجز شد و از اثبات آن نیز باز ماند ، منکر هم نتوانست شود ؛ چنان که در مبحث تنازع احکام در بیان تنازع سوم و چهارم ( ۱۶ ) دیدیم که عقل نظری تجویز

کرد که ذوات مختار و عوارض موجب باشند . عقل نظری تجویز کرد و محتمل دانست ، اما عقل عملی در آن باب قاطع است و تردید نمی کند و آن را اصل موضوع می داند ؛ همچنان که در علم هندسه بدون دلیل و برهان به طور اصل موضوع همه کس تصدیق می کند و مسلم می دارد که میان دو نقطه کوتاه ترین خط ها خط مستقیم است .

پس مطلب به این صورت درمی آید که ، در انسان طبیعی است (۱) و عقلی . از جهت طبع مربوط به عالم طبیعت است ، و اعمالی که از آن ناشی می شود زمانی است ، و عوارض و حادثات است (۲) و تابع قاعده ترتیب معلول بر علت می باشد ، و خواهی نخواهی مجری می شود (۳) انسان همین یک جنبه را داشت اراده و اعمالش همه موجب بودند و اختیاری در کار نداشت ، ولیکن از جهت عقل انسان مربوط به « عالم معقولات » (۳) است و آن عالم زمانی نیست ، و برتر از عوارض و حادثات است ، و عقل یکسره مستقل و آزاد و مختار است ، قانون و قاعده دارد اما قانون او ناشی از خود او، و در واقع مخلوق او است ، دیگری بر او قانونی تحمیل نمی کند ، و اگر طبع قرین او نبود و تنها بود ، جمیع اعمالش با قانونش منطبق می بود ، ولیکن چون در وجود انسان عقل با طبع همراه است ، باید قانون خود را برای طبع به صورت امر و فرمان در آورد ، همان امری که گفتیم مطلق و غیر مشروط است و انسان در مقابل این امر که قانون اخلاقی است ، و مشعر بر لزوم ادای تکلیف و پیروی از قاعده کلی است خاضع است ، و او را محترم می دارد و اطاعتش نسبت به او از این رو است و اختیاری است نه اجباری . امر اخلاقی اینست که باید بکنی اگر چه می توانی نکنی و « باید بکنی » غیر از این است که « مجبوری بکنی » مطیع فرمان هستی اما مطیع فرمان خودی نه فرمان غیر ، یا موجبات خارجی ، و قدرت داری که

(۱) از استعمال لفظ نفس خودداری می کنیم چون در نزد ما به معانی مختلف به کار برده شده و مایه تشویش ذهن است .

Phénomènes (۲)

Noumènes (۳)

اطاعت نکنی چنان که بسیار اتفاق می افتد که نمی کنی ، و همین فقره شاهد است بر این که انسان اراده دارد (۱) و همین توانائی انسان بر پیروی او امر عقل مختار بودن او است ، و آن وقت که اطاعت امر عقل نمی کند آزادی خود را از دست داده و مقهور طبع ، یعنی عوارض و حادثات شده و خود را گرفتار موجبات خارجی ساخته و به قول معروف نفس پروری کرده و شخصیت انفرادی خود را منظور داشته است . ولیکن هنگامی که طبع فرمان عقل را می برد و از شخصیت صرف نظر کرده عمل خود را با قاعده کلی منطبق می سازد ، مأموریت و مختاریت یکی میشود و امر و آمر و مأمور در وجود انسان اتحاد می یابد و منشأ « حس تکلیف » چنان که گفتیم ، احترامی است که شخص نسبت به وجود انسان دارد ، و در می یابد که او با دیگران برابر است ؛ و دیگران هم از نوع او هستند ، و هر کس این حس را ندارد انسان نیست و معنی انسانیت را نفهمیده است و در نیافته است که اگر همه تابع حکم کلی یعنی دستور عقل عملی که اراده خیر بر ادای تکلیف است بشوند ؛ همه محکوم حکم خود یعنی آزاد خواهند بود ، و غایات مطلق استقرار خواهد یافت و هیئت اجتماعی مدیناً فاضله خواهد شد .

بیان دیگر از همین مطلب اینست که چون بشریت و انسانیت را در نظر می گیریم می بینیم ، حقیقت انسانیت عقل است و طبیعت بشریت عارضه او است . انسانیت از مقولات است و بشریت از محسوسات و

(۱) اروپائیان اختیار و اضطرار را به *volonté* منتسب می کنند که ما اراده می گوئیم ، و وقتی که می خواهند بگویند آیا اعمال انسان اختیاری است یا موجب است ؛ می گویند آیا اراده انسان آزاد است یا مجبور است ، ولیکن ما نمی توانیم این قسم تعبیر کنیم ، زیرا ما اراده را ناشی از قدرت و اختیار می دانیم و اگر بخواهیم به تعبیر اروپائی نزدیک شویم ، باید بگوئیم آیا انسان اراده دارد یا ندارد ، و چون مطلب را به این عبارت در آوردیم درستی گفته کانت روشن می شود که می گوید ، اراده داشتن انسان رهان لازم ندارد .

همه کس این دوجنبه را دارد و ذو وجهین است ، و این دو وجهه با هم منافات ندارند یعنی می توانند سازگار شوند ، طبیعت جنبه ماشینی است ؛ عقل جنبه حیاتی ، و این دو نظرگاه انسان موارد ظهورش بسیار است ؛ گاهی جسم است و روح ، گاهی محسوس است و معقول ، گاهی نظر است و عمل ، گاهی علم است و ادب ، گاهی هندسه است و صنعت یکی موجب است و یکی مختار . امور ایجابی را عقل نظری درمی یابد ، و می نماید که جریان امور چگونه است ، امور اختیاری را عقل عملی درک می کند و نشان می دهد که جریان امور چگونه باید باشد ، و این ادراک استدلالی نیست وجدانی است ، اما نه وجدانی حسی ؛ بلکه وجدانی عقلی ، یعنی عقل آن را بیواسطه نظر درمی یابد . اینکه عقل جنبه علمی دارد و ما را به قانون کلی مقید می سازد درمی یابیم ، اما چرا چنین است ؟ نمیدانیم به مختار بودن نفس پی میبریم و یقین می کنیم اما برهانش را نمیدانیم چنان که به وجود خود نفس و عقل نیز به همین نحو پی میبریم .



برای هر کس متنبه و هوشیار باشد و در کار دنیا و حال خود بنگرد سه سؤال پیش می آید ، یکی اینکه ؛ چه میتوانم بدانم ؟ دوم اینکه ؛ چه باید بکنم ؟ سوم اینکه ؛ چه امید و انتظاری می توانم داشته باشم ؟

جواب سؤال اول از نقادی عقل نظری معلوم شد ، و جواب سؤال دوم از نقادی عقل عملی به دست آمد ، اینک جواب سؤال سوم را هم از راه سؤال دوم در خواهیم یافت .

از نقادی عقل عملی دانستیم ؛ عقل به انسان امر میکند که در ادای تکلیف حسن نیت داشته باشد و فضیلت (۱) همین است ، و این امر مطلق است و بی شرط یعنی برای ادای تکلیف لازم نیست غایتی در نظر گرفته شود و ملاحظه نباید کرد که عمل به فضیلت مایه خوشی هست یا نیست ، ولیکن چیزی هم نیافتیم که ما را منع کند از اینکه



بارعایت قانون اخلاقی خوشی و سعادت (۱) خود را میخواهیم ، بلکه عقل حکم می کند که هر کس به فضیلت عمل می کند و ادای تکلیف می نماید ، و در این باب حسن نیت دارد شایسته خوش و سعید بودن است و استحقاق آن را دارد .

و نیز می بینیم به آسانی میتوان یقین کرد که هر کس حق دارد خیر کل و خیر تام (۲) را خواهان باشد ، یعنی امری که جامع همه خوشی های ظاهری و باطنی و صوری و معنوی بوده باشد .

خیر کل تام چیست ؟ یقین است که خوشی با عاری بودن از فضیلت میسر نیست ، اما به تجربه دریافته ایم ، که در این دنیا خوشی ملازم با فضیلت هم نیست . همچنین میدانیم که خوشی مایه تخلیق به فضایل بالضروره نمیشود ، پس نه خوشی مایه فضیلت است نه فضیلت مایه خوشی است ، و این هردو باید باهم ترکیب شود ، و چون فضیلت تام یعنی عصمت (۳) باخوشی تام جمع گردد ، خیر کل تام که عایت آخری و کمال مطلوب هر طالبی است دست می دهد و اگر عقل نظری از اثبات این مطلب عاجز است عقل عملی به یقین بر آن حکم می کند .

بیش از این معلوم کردیم ، که انسان اراده دارد ، یعنی مختار است که بر عمل نیک اراده بکند یا نکند و آن چه در انسان دارای این اراده است ، یعنی به اصطلاح حکما نفس انسان (روح) مربوط به عالم معقولات است ، و از این رو است که آزاد و مختار است . اکنون دریافتیم که این نفس خود را مکلف به طلب کمال یعنی خیر کل تام می یابد ، و آن در زندگانی دنیا میسر نیست . چون در این دنیا عقل پایبند طبع است و نه به عصمت دست می یابد ، نه سعادت مطلق نصیب او می شود . پس می توانیم معتقد شویم که نفس انسان پس از مرگ باقی است . تا بتواند در وصول به کمال سیر کند ، و تبیینی که میان عقل و طبع او هست مرتفع شود ، و به خیر کل تام که همه جهانیان خواهانش

---

**Souverain bien (۲)**

**Bonheur (۱)**

**Sainteté (۳)**

هستند و به سوی او می‌روند برسد .

این است جواب سؤال سوم و آن چه می‌توانیم امیدوار باشیم .  
به عبارت دیگر آن چه ما به واسطه او به بقای نفس حکم می‌کنیم  
خواهان کمال بودن ما است که با وجود تخته بند تن بودن میسر نیست  
و این عقیده برای ما به استدلال دست نمی‌دهد ، بلکه باید آن را از  
اصول موضوعه بدانیم .

وصول به کمال یعنی خیر کل تام و سازگار شدن قانون اخلاقی ،  
با جریان امور عالم از عهده خود نفس انسان که خواهان این مقام  
است ساخته نیست ، و چاره نداریم جز اینکه بگوئیم ، کار وجودی  
است که خود دارای کمال مطلق باشد ، و وجود عالم و جریان امور او  
و الزام قانون اخلاقی و سازگار شدن او با جریان امور و عمل بر  
مقتضای اختیار و آزادی، همه بر حسب مشیت او است یعنی ذات باری  
و پروردگار عالم است .



کانت در امور اخلاقی هم مانند امور علمی به شیوه کبرنیک  
به عکس حکمای دیگر عمل کرد ، به این معنی که پیشینیان از اثبات  
ذات باری و بقای نفس نتیجه می‌گرفتند ، که انسان مکلف به تکالیف  
اخلاقی است ، ولیکن او مکلف بودن انسان را به تکلیف اخلاقی یقین  
دانست ، سپس بقای نفس و یقین به وجود پروردگار را از آن نتیجه  
گرفت ، و چون به این نتیجه رسیدیم می‌توانیم بگوئیم : امر مطلق عقل  
بر مکلف بودن انسان به حسن نیت و اراده خیر حکم خدا است که  
بر دل ما وارد می‌شود .

کسانی که در احوال و گفتار کانت دقت تام نکرده‌اند ، از بیانات  
او به شکست آمده بعضی گمان برده‌اند ، گفته‌های او متناقض است ،  
چون در آغاز سخن گفت ، عقل رانه به ادراک نفس و ذات باری دسترسی  
هست ، نه به اثبات آن؛ و در انجام سخن این هردو امر را اثبات نمود.  
و بعضی هم شاید بگویند اثبات بقای نفس و ذات باری را کانت به  
ملاحظات دنیوی و از ترس مردم کرده است ، ولیکن حق اینست که  
هیچیک از این دو وجه نیست ، و در جواب گروه اول می‌گوئیم ، سخن

کانت اینست که عقل دو قوه دارد ، یکی آنکه جزئیاتی را که به حس و تجربه به ادراک انسان درآمده ، در تحت کلیات درمی آورد ، و از آنها مفهومات می سازد و آن مفهومات را به صورت موضوع و محمول در آورده ، محمولات را بر موضوعات بار کرده در تجربیات خود حکم می کند و قیاسات برهانی ترتیب می دهد ، و این قوه را عقل نظری می نامند ، و این قوه نظری جز در عوارض و حادثات حکمی نمی تواند بکند ، و ذوات و معقولات حقیقی را فقط می تواند فرض کند و محتمل بداند و دستش به ادراک و اثبات آنها نمی رسد ، زیرا آنچه ادراک می شود به وسیله حواس است ، و آنها عوارض ذواتند نه خود ذوات ، و عقل نظری هر برهانی اقامه می کند ، چه قیاس باشد چه استقراء و خواه برهان انی باشد خواه لمی ، در مفهومات و معقولاتی است که منشاء و مبدأ آنها حس است ، و حس تنها به عوارض تعلق می گیرد ، و ذوات را در نمی یابد و عقل نظری هروقت به ذوات می پردازد ، خواه ذوات مادی باشند خواه مجرد ، دستش تهی است ، و بنابراین احکام و قیاسات و برایش لفاظی و خیال بافی است ، و ادراک حقیقی نیست و غلط و متناقض درمی آید ، و از این سبب است که نظرها در آن احکام مختلف می شود گروهی می پذیرند و جماعتی انکار می کنند ، و بنا بر این فلسفه اولی در آن قسمت که راجع به ذوات است چه مادی و چه مجرد استوار نیست ، و علمیت ندارد و فقط در عوارض و حادثات می توان فلسفه علمی ساخت که در آنها عالم و معلوم متحدند ، و ادراک حقیقت دارد اعم از اینکه با واقع نفس الامر مطابق باشد یا نباشد و این فلسفه علمی همان است که کانت گمان کرده بود به نقادی عقل نظری راهش را به دست آورده است ، و در پی تعیین آن بود و مجالش را نیافت .

قوه دیگر عقل آنست که انسان به واسطه اواموری را به وجدان غیر حسی ادراک میکند و آنها ذواتند نه عوارض ، مثل ادراک نفس خود و ادراک مختار بودن نفس در اعمال خویش که منتهی به اعتقاد به بقای نفس و وجود ذات پروردگار میشود ، و این قوه را عقل عملی

می‌نامد در مقابل عقل نظری ، بنا براینکه عقل به وسیلهٔ این قوه انسان را بر عمل نیک بر می‌انگیزد اما نه به اعمال نظر ، و ترتیب برهان قیاس و استقراء و پی بردن از معلول به علت یا از علت به معلول بلکه احکامش بیواسطه است اما یقینی است و حتی یقینی تر از احکامی است که به قوه نظری می‌کند و این قوه یعنی عقل عملی برتر و شریف تر از عقل نظری است ، زیرا عقل نظری آنچه می‌کند راجع به ظواهر و عوارض یا مصلحت اندیشی دنیوی است ، و دربارهٔ حقایق و ذوات و معقولات واقعی چنانکه گفتیم ، جز حدس و احتمال کاری از او ساخته نیست ، بلکه غالباً در ذهن وسوسه می‌کند و شك می‌آورد ، اما عقل عملی متوجه حقایق است ، و حسن نیت و ارادهٔ خیر را به انسان می‌دهد ، و بنیاد عقاید دینی و اخلاقی را استوار می‌سازد و منشاء ایمان است به تشکیك .

به عبارت دیگر ، عقل با آنکه امر واحد است دو جنبه دارد ، یکی جنبهٔ استدلال یکی قوهٔ ایمان . جنبهٔ استدلالش در عوارض که مربوط به محسوسات و تجربیات و اموری است که تحت مقولات در - می‌آیند کار می‌کند و علم را می‌سازد ، و قوهٔ ایمانش در حقایق مربوط به امور فوق حس کار میکند و دین را صورت می‌دهد و کانت خود تصریح کرده است که ، «من مجبور شدم علم را کنار بگذارم تا برای ایمان جا باز کنم .»

پس در گفته‌های کانت تناقضی نیست ، و تفاوت نظر او با پیشینیان اینست ، که او قوهٔ استدلال را در حقایق فوق حس کارگر نمیداند و ادراک آنها و یقین به وجودشان را تنها به قوهٔ ایمان ممکن می‌شمارد ، که آنهم خود یک جنبه از عقل است و نباید شبهه برود که کانت عقل نظری و علم را حقیر شمرده است ، بلکه از گفته هایش پیداست که همواره روی دلش به سوی علم بوده و تا آخر عمر برای تدوین فلسفهٔ علمی کار می‌کرده است ، فقط چنانکه بارها تصریح شده حدود عقل نظری را تشخیص نموده و معتقد شده است که ادراک ذوات بیرون از آن حدود است .

اما گروهی که احتمال میدهند که کانت تقیه و ظاهر سازی کرده است به یاد نمی‌آورند که او هشتاد سال تمام مطابق عقایدی که اظهار نموده زندگی کرده ، و عملی از او دیده نشده است که با نظریات اخلاقی او مابینت داشته باشد ، و در عقاید دینی هم تقیه نکرده سهل است ، بر خلاف عقاید قشریان سخن گفته است . چنانکه يك مدت او را از تحقیق در امور دینی ممنوع کردند ، پس از آنهم بمجرد اینکه زبانش آزاد شد دنباله همان تحقیقات را گرفت و از گفتگوی عامه بیمی بخود راه نداد ، بنابراین دلیلی نداریم برای آنکه در ایمان او به ذات پروردگار و بقای نفس و فاعل مختار بودن انسان ، چنانکه در تصنیفهای اخلاقی و دینی او دیده میشود تشکیك کنیم ، بلکه از گفته‌ها و نوشته‌ها و رفتار او یقین حاصل میشود که در حقیقت ملکه اخلاقی داشته و به قول خود او امر مطلق غیر مشروط عقل را بر لزوم حسن نیت در ادای تکلیف به گوش هوش می‌شنیده ، و بردیده دل او عیان بوده است که این امر حکم خداوند است .

در همه این گفتگوها چیزی که محل تأمل است اینست که آیا آن آواز راهمه‌گوشی میشود ؟ و آن امر عیان را همه چشمی می‌بیند ؟ یا فطرتی مانند فطرت کانت و یا تربیتی مانند آنکه او از کودکی دریافته لازم است تا این نور ایمان به دل بتابد . در هر حال یکی از عبارات کانت اینست که ، « چون مردی را می‌بینم که استواری منش او برتر از من است ، هر چند عامی و در مقام پست باشد ، نفسم خواهی نخواهی پیش او خاضع میشود » (۱) و نیز از عبارات دیگرش که مربوط به این مبحث است و جلب توجه صاحب نظران را نموده اینست که عیناً ترجمه می‌کنیم میگوید :

« ای تکلیف ، ای نام بلند بزرگ ، خوش آیند و دلربا نیستی ، اما از مردم طلب اطاعت می‌کنی و هر چند اراده کسان را به جنبش

(۱) در عوض فونتنل می‌گفت ، من چون در مقابل بزرگان واقع میشوم پشتم خم میشود اما نفسم خاضع نمی‌گردد.

می‌آوری نفس را به چیزی که کراهت یا بیم بیاورد نمی‌ترسانی، ولیکن فقط قانونی وضع می‌کنی که به خودی خود در نفس راه می‌یابد، و اگر هم اطاعتش نکنیم خواهی نخواهی احترامش می‌کنیم، و همه تمایلات با آنکه در نهانی به خلافتش رفتار می‌کنند در پیشگاه او ساکنند. ای تکلیف، اصلی که شایسته تست و از آن برخاسته‌ای کدام است؟ ریشه نژاد ارجمند تو را کجا باید یافت؟ که او با کمال مناعت از خویشاوندی با تمایلات یکسره گریزان است، و ارزش حقیقی که مردم بتوانند به خود بدهند، شرط واجبش از همان اصل و ریشه بر می‌آید انسان از آن جهت که جزئی از عالم محسوس است همانا به واسطه آن اصل از خود برتر می‌رود و آن اصل او را مربوط به اموری می‌کند که تنها عقل می‌تواند آن را ادراک نماید آن اصل همانا شخصیت انسان یعنی مختار بودن و استقلال نفس او در مقابل دستگاه طبیعت می‌باشد.



کانت فلسفه علوم طبیعی را مجال نکرده است، تدوین کند، اما در فلسفه اخلاق چندین رساله و کتاب نوشته و تکالیف را منقسم به دو قسم کرده است. یکی تکالیف قانونی یعنی آنچه به موجب قوانین موضوع بر مردم الزام می‌شود و نقض آنها سبب بازخواست دادگاهها و دیوانخانه‌ها می‌گردد. دوم تکالیف فضیلتی که الزامش درونی است و محاکمه‌اش بانفس انسان است.

در تکلیف قانونی نظریه عدل و داد است، و اصلی که بر آن حکمفرما است اینست که «داد هر عملی است که بنیادش براین باشد که آزادی هر کس با آزادی همه کسان سازگار بوده باشد» و بنابراین حکم کلی در این باب اینست، چنان عمل کن که آزادی تو بر طبق یک قاعده کلی با آزادی همه مردم سازگار شود.

برای حفظ این اصل باید هیئت جامعه آزادی هر کس را که مزاحم آزادی دیگران است محدود سازد.

سیس کانت در هر یک از این دو قسم تکلیف به شرح و بسط پرداخته

شرایط قوانین موضوعه را که بنیان امنیت و عدل و داد است معین می‌کند و اصول حقوق را از حقوق خصوصی و عمومی و حتی حقوق بین‌الملل و لزوم استقرار صلح عمومی دائمی و موجبات آن و استقلال ملل و تشکیل جامعه ملل و عدم مداخله دولتها در کار یکدیگر مشخص می‌نماید. آنگاه به تکالیف فضیلتی پرداخته غایت علم اخلاق را برای هر کس که کمال نفس خود و خوشی دیگران است معلوم ، و اصول و شرایطی را که برای این دو مقصود باید رعایت کرد معین می‌نماید ، و چگونگی تربیت کودکان و جوانان را بیان می‌کند ، و در فلسفه تاریخ و مبحث نژادهای نوع بشر و موجبات ترقی انسان وارد می‌شود ، و شرح این جمله از گنجایش کتاب ما بیرون است از آن رو که ما در این مختصر فقط می‌توانیم سر رشته اجمالی از اصول فلسفه هر يك از حکمای بزرگ به دست خوانندگان بدهیم ، و سیر حکم را به طور کلی بنمائیم و در همین بیان بسیار موجز که از اصول فلسفه کانت نموده‌ایم بیم آنست که سخن را دراز کشیده باشیم و به همین سبب کلام را اینجا به پایان می‌رسانیم ، و از بیان موشکافیهای کانت در باب قوه تمیز زشت و زیبا ، یعنی ذوق که آن را قوه سوم نفس انسان و واسطه میان عقل نظری و علمی شمرده ، و زیبایی را مظهر عالم معقول در عالم محسوس قلمداد کرده است ، خودداری می‌کنیم ، و همچنین از تحقیقات او در باب دیانت در حدود عقل و لزوم پیراستن دین مسیحی از عوارضی که با عقل سازگاری ندارد تن می‌زنیم تا خوانندگان فرسوده نشوند ، و استقصای مطالب مایه آزردهای خاطرشان نگردد .

کسانی که در همین مختصر به دقت نظر کنند ؛ پایه بلند کانت را در علم و فلسفه که از زمان باستان تا کنون پنج شش تن بیشتر نظیر او دیده نشده در می‌یابند و برای فهم فلسفه جدید و سیر حکمت در سده نوزدهم و بیستم آماده می‌شوند .

# فهرست کسانی که نامشان در این کتاب آمده

آدم	دیدرو
آدم اسمیت	ذیمقراطیس
آنسلم	رواقیان
ابوعلی سینا	روسو
ابیقور	رید (طامس)
ابیقوریان	سقراط
ارسطو	شارل دوازده
ارنو (انتوان)	عیسی
اسپینوزا	فردریک دوم
استورت (دیوگلد)	فردریک کیلیوم دوم
افلاطون	فرفوربوس
اگوستین	فنلن
برکلی	فونتئل
بسوئه	کاترین دوم
بطلمیوس	کارتزین
بل (پیر)	کافکا
بنتم	کپرنیک
بیکن (فرنسیس)	کپلر
پاسکال	کندیاک
دالامیر	گاساندی
دکارت	گالیله



نصير (خواجہ)	لا برير
نيكل (پير)	لا پلاس
نيوتن	لارشفو کو
ولتر	لاک
ولف	لامتری
هايز	لاينيتس
هاروه	لوئی چهاردهم
هلباك	مالبرانش
هلوسيو س	مسيح
هويكنس	منول
هيوم	منتسكيو
يونانيان	موسی بن میمون

# فهرست کتابهایی که نام آنها در این کتاب آمده است

دایرة المعارف	اخلاق
دین در حدود عقل	آب قطران
رسالة الهیات و سیاسیات	السیفرن
رساله در منشاء علم انسان	امیل
روح قوانین	انالوطیقا
سوفسطیقا	انجیل
سیر حکمت در اروپا	اهل شهر
طوبیقا	باری ارمینیا سر
علم اخلاق	بهبود عقل
فرهنگ تاریخی و تحقیقی	بیان فلسفه دکارت
فرهنگ فلسفی	پیمان اجتماعی
قاطینوریاس	تحقیقات تازه در فهم و عقل انسانی
کتاب در احساسات	تحقیقات در عدل خداوند
کتاب در طبیعت انسان	تحقیق در فهم و عقل انسان
کلمات قصار	تحقیق در علل ترقی و تنزل رومیان
گفتار در عدم مساوات میان مردم	تفکرات مسیحی
گفتگو در متعدد عوالم مسکون	جستجوی حقیقت
گفتگو در مابعدالطبیعه	چگونگی ابحار

لویاتان

مبادی علم انسان

مبانی فلسفه اخلاق

معرفت جوهر فرد

معرفت خدا و نفس

منطق پور روایال

منطق بسوئه

نامه های ایرانی

نقادی عقل عملی

نقادی عقل مطلق

# نامهای اماکنی که در این کتاب آمده است

روس و روسیه	آتن
روم	آلمان صغیر
ژنو	آلمان
سوئد	آمستردام
سویس	اروپا
عثمانی (دولت)	اسپانیا
فرانسه	اسکاتلند
فرنه	اسلامی (کشورهای)
کمبریج	اطریش
کنیگسبرگ	انگلستان و انگلیس
لاسه	ایران
لایپسیک	ایتالیا
لندن	برددو
مشرق زمین	برلن
هانور	پاریس
هالاند	پرتقال
هندوستان	پروس
یونان	پور روایال

فهرست اصطلاحات علمی و حکمتی از زبان فرانسه  
 که در این کتاب آمده و برای آنها معادل‌هایی از  
 فارسی یا عربی یافته یا ساخته شده است

معانی غیر اصطلاحی یا اصطلاحی غیر حکمتی را متعرض نمی‌شویم  
 که از موضوع گفتگوی این کتاب بیرون است

<b>Absolu</b>	مطلق ، کامل ، تام
<b>Abstraction</b>	انتزاع ، تجرید
<b>Action</b>	فعل (مقابل انفعال)
<b>Affirmatif</b>	موجب (مقابل سلبی)
<b>Analogie</b>	قیاس (حکم برجیزی بر حسب مشابَهت با چیز دیگر)
<b>Analytique</b>	آنالوطیقا ، تحلیل ، تحلیلی
<b>Anthropomorphisme</b>	قیاس بحال یا بکار بشر
<b>Anticipation de la perception</b>	جنبه قبلی ادراک
<b>Antinomie</b>	تنازع احکام
<b>Antithèse</b>	تضاد ، تقابل ، نقیض قضیه
<b>Antitypie</b>	مایه عدم تداخل ، ماده نخستین
<b>Aperception</b>	ادراک آشکار (با اصطلاح لایبنیتس)
<b>Apodictique</b>	واجب ، ضروری
<b>Appétit</b>	شهوت ، اشتها
<b>Appétition</b>	شوق
<b>Archéologie</b>	باستان شناسی
<b>Aristocratie</b>	حکومت خواص

<b>Art</b>	فن ، علم ، صنعت
<b>Assertorique</b>	تحقیقی
<b>Association d' idées</b>	تداوی معانی
<b>Atome</b>	جزء لایتجزی
<b>Attribut</b>	محصول ، مسند ، صفت
<b>Axiomes</b>	اصول متعارفه ، علوم متعارفه
<b>Bien</b>	خیر ، نیکی
<b>Bien (souverain)</b>	خیر تام ، خیر کل
<b>Bonheur</b>	خوشی ، سعادت
<b>Calcul des probabilités</b>	محاسبه احتمالات
<b>Calcul des fluxions</b>	محاسبه امور تدریجی الحصول (باصطلاح نیوتن)
<b>Calcul différentiel et intégral</b>	محاسبه فاضله و جامده
	محاسبه مقادیر بینهایت خرد (این محاسبه و دو محاسبه قبل هر سه وجوه مختلف از یک عمل میباشد)
<b>Calcul infinitésimal</b>	زبان عمومی ، دال کلی
<b>Caracteristique universelle</b>	قاطینور یاس ، مقالات
<b>Catégories</b>	حملی ، قطعی ، مطلق
<b>Catégorique</b>	علیت
<b>Causailté</b>	علت
<b>Cause</b>	علت موجب
<b>Cause déterminante</b>	علت درونی ، علت لازم
<b>Cause immanente</b>	علت عرضی ، علت سببی
<b>Cause occasionnelle</b>	علت متعدی
<b>Cause transitive</b>	رحمت ، محبت ، رأفت
<b>Charité</b>	همبودی ، مقارنه
<b>Coexistence</b>	مشارکت ، یکسانی
<b>Communauté</b>	

Comparaison	سنجش ، مقایسه ، تشبیه
Composition	ترکیب
Concept	مفهوم
Concepts de al raison pure	صور معقول
Condition	شرط ، علت
Conditionné	مشروط ، معلول
Connaissance	شناخت ، معرفت ، علم ، شناسائی ، معلوم
Connaissance à priori	علم یا معلوم قبلی
Connaissance à postériori	علم یا معلوم بعدی
Censcience	وجدان ، ادراک ، شعور ، استشمار
Conscient	مستشعر ، مقرون بشعور
Contiguité	مجاورت
Contingence	امکان مقابل وجوب
Contingent	ممکن (مقابل واجب)
Continuité	پیوستگی ، اتصال
Contradiction	تناقض
Contiadiction ( principe )	اصل امتناع تناقض
Copie	رونوشت
Corporelle	جسمانی
Cosmologie	جهان شناسی
Cosmologique ( preuve )	برهان جهانی
Cosinos	جهان ، عالم
Criticisme	فلسفه نقدی
Critique	نقد ، انتقاد ، نقادی
Déiste	خدائشی ، خدا پرست (مقابل عیسائی و عسی پرست)
Désir	باصطلاح متشرعین مسیحی) میل ، خواهش
Démonstration à priori	برهان لمی

Démonstration à postériori	برهان انی
Désotisme	حکومت دلخواهانه ، حکومت خودسرانه
Déterminisme	وجوب ترتب معلول بر علت
Dialectique	جدل ، مناظره ، مباحثه
Discernement	تشخیص ، تمیز
Discontinuité	ناپیوستگی ، انفصال
Disjonctif	منفصل
Divérsité	این نه آنی ، غیریت ، تشتت
Dogmatisme	فلسفه جزئی
Dogmatiste	فیلسوف ، جزئی ، جازم
Douleur	الم ، ناخوشی ، درد
Dynamisme	نیروئی ، نیروکاری ، اصالت نیرو
Effet	معلول ، اثر ، نتیجه
Emission de la lumière (théorie)	فرض فیضان نور
Empirisme	تجربه حسی ، مسلک تجربی ، اصالت تجربه
Empiriste	از اصحاب تجربه
Entendement	فهم ، عقل
Espace	مکان ، بعد ، فضا
	شناخت زشت و زیبا ، شناخت قوه حس
Esthétique	( باصلاح کانت )
Esthétique transcendantale	شناخت برترین حس
Etendue	بعد
Ether	اثیر
Être	هستی ، وجود
Existence	هستی ، وجود
Expérience	تجربه ، آزمایش
Faculté représentative	قوه مصوره
Faralité	جبر ، فضا



<b>Fin</b>	غایت ، گران ، نهایت ، انجام ، پایان
<b>Force</b>	نیرو ، قوه
<b>Forme</b>	صورت
<b>Harmonie préétablie</b>	همسازی پیشین
<b>Hypothétique</b>	شرطی ، مشروط ، فرضی
<b>Idéalisme</b>	اصالت ، تصور
<b>Idee</b>	تصور ، صورت ، مفهوم ، معنی ، علم
<b>Idee inadéquate</b>	علم غیر منطبق ، علم ناتمام
<b>Idee innée</b>	مفهوم فطری ، معلوم فطری
<b>Identité</b>	اینهمانی ، مساوات
<b>Immanent</b>	درونی
<b>Impénétrabilité</b>	امتناع تداخل ، عدم تداخل
<b>Impératif catégorique</b>	امر مطلق ، امر قطعی
<b>Impératif hypothétique</b>	امر مشروط
<b>Impossibilité</b>	عدم امکان ، امتناع
<b>Impression</b>	تأثیر ، حس
<b>Inconscient</b>	غیر مستشعر ، غیر مقرون بشعور
<b>Inadéquate</b>	علم منطبق ، علم تمام
<b>Individuel</b>	شخصی ، فردی
<b>Inhérence</b>	چسبیدگی ، عرضیت اشراق ادراک ، وجدان ، شهود ، علم حضوری ،
<b>Intuition</b>	حدس ، الهام
<b>Joie</b>	شادی
<b>Jugement</b>	قضیه ، حکم
<b>Liberté</b>	اختیار ، آزادی
<b>Liberté d'indifférence</b>	اواده جزافیه ، آزادی مطلق
<b>Libre penseur</b>	آزادفکر
<b>Limitatif</b>	حصری ، تحدیدی ، تضییقی

<b>Limitation</b>	تحدید ، حصر
<b>Logique</b>	منطق ، منطقی
<b>Logistique</b>	منطق ریاضی
<b>Mal</b>	بدی ، شر
<b>Matériel</b>	مادی ، جسمانی
<b>Matière</b>	ماده
<b>Matière première</b>	هیولای اولی ، ماده نخستین
	علم بقواعد حرکات و قوای محرکه ،
<b>Mécanique</b>	علم حیل ، ماشینی
<b>Mécanisme</b>	دستگاه ماشینی
<b>Mémoire</b>	حافظه ، یاد
<b>Métaphysique</b>	فلسفه اولی ، بعدالطبیعه ، فلسفه ، فلسفی
	جهت یا ماده ( در قضیه ) ، حالت یا عوارض جوهر
<b>Mode</b>	( باصطلاح اسپینوزا )
<b>Monade</b>	جوهر فرد ، جوهر ، واحد
<b>Monadologie</b>	معرفت جوهر ، فرد
<b>Monarchie</b>	حکومت پادشاهی
<b>Morale</b>	اخلاق ، حالت اخلاقی
<b>Moral</b>	روحی ، معنوی ، اخلاقی
<b>Nature</b>	طبع ، طبیعت ، ذات ، نوع ، جنس
<b>Neture naturante</b>	ذات ، ذات سازنده ( اصطلاح اسپینوزا )
<b>Nature naturée</b>	ذات ، ذات ساخته ( اصطلاح اسپینوزا )
<b>Nécessaire</b>	واجب
<b>Nécessité</b>	وجوب ، ضرورت ، اضطرار
<b>Négatif</b>	منفی ، سلب ، سالب
<b>Négation</b>	نفی ، سلب
<b>Notion</b>	تصور ، مفهوم ، معلوم ، علم
<b>Noûmène</b>	ذات ، ذات معقول

<b>Objectif</b>	عینی
<b>Objet</b>	چیز ، شیء ، عین ، موضوع
<b>Objet pensé</b>	شیئی معلوم
<b>Ondulation</b>	تموج
<b>Optimisme</b>	خوش بینی
<b>Optimiste</b>	خوش بین
<b>Panthéisme</b>	وحدت وجود ، همه خدائی
<b>Paralogisme</b>	استدلال غلط
<b>Particulier</b>	خصوصی ، جزئی
<b>Passif</b>	انفعالی
<b>Passion</b>	انفعالی ، نفسانیت ، عشق
<b>Pendule</b>	آونک
<b>Pensée</b>	فکر ، اندیشه ، علم
<b>Percèption</b>	ادراک
<b>Pessimisme</b>	بدبینی ، یأس
<b>Pessimiste</b>	بدبین مأیوس
<b>Phénomène</b>	ظهور ، نمود ، حادثه ، عارضه
<b>Plaisir</b>	خوشی ، لذت
<b>Pluralité</b>	کثرت
<b>Point de vue</b>	نظرگاه ، دیدگاه
<b>Point métaphysique</b>	نقطه فلسفی
<b>Point substantiel</b>	نقطه جوهری
<b>Possibilité</b>	امکان (مقابل امتناع)
<b>Principe</b>	اصل ، قاعده ، دستور
<b>Problématique</b>	احتمالی
<b>Psychologie</b>	روانشناسی ، معرفت نفس ، خودشناسی
<b>Puissance</b>	قدرت ، قوه (مقابل فعل)

Qualité	کیفیت ، چونی ، صفت
Quantité	کمیت ، چندی
Raison	عقل، دلیل، علت
Rationalisme	مذهب اصالت عقل (مقابل اصالت تجربه)
Rationaliste	از اصحاب عقل
Rationnel	عقلی
Réalité	حقیقت، تحقق، ایجاب
Réciprocité	تقابل
Relation	نسبت اضافه
Renaissance	تجدید حیات علمی و ادبی
République	جمهوری ، دولت
Ressemblance	مشابهت
Rétention	نگاهداری ، حفظ
Sainteté	عصمت
Schème	تصویر
Sceptique	شکاک ؛ سوفسطائی ، منکر
Science	علم
Scolastique	شیوه مدرسه اسکولاستیک
Sensation	حس، احساس ، تأثر
Sensibilité	حس ، حساسیت
Sensualiste	از اصحاب حس
Singulier	مفرد ، مخصوص
Solidité	جمود ، استحکام ، جرم
Speculatif	نظری
Spirituel	روحی ، روحانی
Subjectif	ذهنی
Substance	جوهر، ذات
Subsistance	وجود ، ذاتیت

<b>Subjet</b>	موضوع ، نفس
<b>Subjet pensant</b>	نفس عالم
<b>Synthétique</b>	ترکیبی ، جامع
<b>Table rase</b>	لوح مجرد
<b>Téléologique ( preuve )</b>	برهان علت غائی
<b>Temps</b>	زمان ، وقت
<b>Théologie</b>	خدا شناسی ، علم الهی ، الهیات
<b>Thèse</b>	قضیه ، حکم ، ادعا
<b>Totalité</b>	کلیت ، کل
<b>Transcendant</b>	فائق ، مشرف ، برتر
<b>Transcendental</b>	برترین
<b>Tristesse</b>	حزن ، اندوه
<b>Uniré</b>	وحدت ، یگانگی ، واحد
<b>Univers</b>	عالم ، جهان
<b>Universel</b>	کلی ، جهان ، جهانگیر ، عالمگیر
<b>Université</b>	جامعه ، علمیه ، دانشگاه
<b>Vertu</b>	فضیلت
<b>Vision</b>	رؤیت ، ابصار
<b>Volonté</b>	اراده

# فهرست اصطلاحات حکمتی که در این

## کتاب آمده با معادل فرانسوی آنها

Création	ابداع
Vision	ابصار
Union, hasard, unanimité	اتفاق
Continuité	اتصال
Ether	اثير
Caractère, morale, éthique	اخلاق
Sensation	احساس
Liberté	اختیار
Perception	ادراک
Volonté	اراده
Liberté d'indifférence	اراده جنرافیه
Induction	استقراء
Intuition, illumination	اشراق
Règle, principe	اصل
Postulat	اصل موضوع
Axiomes	اصول متعارفه
Relation	اضافه
Cieux	افلاک
Douleur	الم

Théodicée, théologie	الهیات
Abstrait	انتزاعی
Discontinuité	انفصال
Passion	انفعال
Foi	ایمان
Diversité	این نه آنی
Identité	اینهما نی
Transcendant	برتر
Transcendental	برترین
Démonstration	برهان
Démonstration a posteriori	برهان انی
Dem à priori	برهان لمی
Infini	بیکران
Infinité	بیکرانی
En acte	بالفعل
En puissance	بالقوة
Espace, étendue	بعد
La mal	بدی
Continuité	پیوستگی
Impression	تأثیر
Changement, Transformation	تبدل
Abstraction	تجريد
Analyse, décomposition	تجزیه تحلیل
Existence, réalisation	تحقق
Imagination	تخیل
Impénétrabilité	تداخل (عدم)

<b>Economie domestique</b>	تدابیر منزل
<b>Synthèse, composition</b>	ترکیب
<b>Egalité, identité</b>	تساوی
<b>Jugement</b>	تصدیق
<b>Notion idée</b>	تصور
<b>Représentation</b>	تصویر
<b>Relation</b>	تضایف
<b>Pluralité</b>	تعدد
<b>Définition</b>	تعریف
<b>Pensée, jugement, intelligence, raisonnement</b>	تعقل
<b>Détermination</b>	تعیین
<b>Changement</b>	تغییر
<b>Meditation, reflexion</b>	تفکر
<b>Liberte</b>	تفویض
<b>Fatalite, destin</b>	تقدیر
<b>Metempsychose</b>	تناسخ
<b>Contradiction</b>	تناقض
<b>Illusion, imagination</b>	توهم
<b>Stable, fixe</b>	ثابت
<b>Stabilite, fixite</b>	ثبات
<b>Eternel</b>	جاوید
<b>Perennite, eternite</b>	جاویدی
<b>Fatalisme, contrainte</b>	جبر
<b>Partie</b>	جزء
<b>Particulier, partiel</b>	جزئی
<b>Corps</b>	جسم



Corporel	جسمانی
Genre	جنت
Mode, direction, sens	جهت
Substance, essence	جوهر
Etat, mode	حالت
Memoire	حافظه
Mouvement	حرکت
Translation	حرکت انتقالی
Changement de position	حرکت وضعی
Sensation, sens sensibilite.	حس
Realite, verite.	حقیقت
Reel, veritable, vrai	حقیقی
Jugement, sentence	حکم
Philosophie, sagesse	حکمت
Philosophe, sage	حکیم
La mecanique	حیل (علم)
Qualite, propriete caracteristique	خاصیت
Illusion, erreur	خطا
Vide	خلاء
Imagination	خیال
Le bien	خیر
Signifiant	دال
Perception, comprehension	درک
Signification	دلالت
Raison, signe	دلیل
Essence, substance	ذات

<b>Essentiel</b>	ذاتی
<b>Sentiment, gout</b>	ذوق
<b>Exprit</b>	ذهن
<b>Ideal subjectif</b>	ذهنی
<b>Temps</b>	زمان
<b>Enrepos</b>	ساکن
<b>Sepos</b>	سکون
<b>Sophiste' sceptique</b>	سوفسطائی
<b>Politique</b>	سیاست و سیاست مدن
<b>Sciences politiques</b>	سیاسات
<b>Personnel, individu</b>	شخصی
<b>Le mal</b>	شر
<b>Condition</b>	شرط
<b>Intelligence, conscience</b>	شعور
<b>Connaissance</b>	شناخت
<b>Désir' amour, appétition, passion</b>	شوق
<b>Vision intuition</b>	شهود
<b>Manière, méthode</b>	شیوه
<b>Attribut, qualité</b>	صفت
<b>Image, forme, idée</b>	صورت
<b>Cause formelle</b>	صوری (علت)
<b>Nécessaire</b>	ضروری
<b>Nature</b>	طبع
<b>Physique, naturel</b>	طبیعی
<b>Saut</b>	طفرة
<b>Univers' monde, cosmos</b>	عالم

<b>Microcosme</b>	عالم صغير
<b>Macreccosme</b>	عالم كبير
<b>Inexistence, néant</b>	عدم
<b>Phénomène, accident</b>	عرض
<b>Accidentel</b>	عرضي
<b>Intelligence, sagesse, pensée, raison</b>	عقل
<b>Raison, cause</b>	علت
<b>Causalité</b>	علیت
<b>Art science connaissance,</b>	علم
<b>notion, pensée, conscience</b>	
<b>Connaissance Imédiate' intuition'</b>	علم حضوري
<b>conscience</b>	
<b>Action</b>	عمل
<b>Pratique</b>	عملي
<b>Elément</b>	عنصر
<b>Fin' but</b>	غاية
<b>Cause finale</b>	غائي (علت)
<b>Cause efficiente</b>	فاعلي (علت)
<b>ublime' supérieur' transcendant</b>	فائق
<b>Supposition' hypothèse</b>	فرض
<b>Différences pécifique</b>	فصل (منوع)
<b>Espace</b>	فضا
<b>Vertu</b>	فضيلت
<b>Naturel, in' é</b>	فطري
<b>Effet, action, acte</b>	فعل
<b>E<sup>u</sup> acte, attuel</b>	فعلي

Réflexion, pensée	فكر
Philosophie' métaphysique	فلسفه
Philosophie première métaphysique	فلسفه اولی
Sphère céleste, ciel	فلک
Science' art	فن
Entendement	فهم
Existant en soi	قائم بذات
Puissance, pouvoir, autorité, force	قدرت
Dessein	قصد
Destin, fatalité	قضا و قدر
Proposition	قضیه
Faculté puissance' force	قوه
Analogie, syllogisme	قیاس
Parfait	کامل
Pluralité	کثرت
Totalité, total, tout	کل
Général' universel	کلی
Entelechie, Perfection	کمال
Quantité	کمیت
Generation et corruption, production et destruction	کون و فساد
Qualite	کیفیت
Plaisir	لذت
Métaphysique	ما بعدا لطبیعه
Matière	ماده
Materiel	مادی

<b>Quiddité, essence</b>	ماهیت
<b>Imagination</b>	متخیله
<b>Determine</b>	متعین
<b>Variable, changeant</b>	متغیر
<b>Fini</b>	متناهی
<b>Affirmatif, positif</b>	مثبت
<b>Idées</b>	مثل
<b>Contraint</b>	مجبوز
<b>Immateriel, abstrait</b>	مجرد
<b>Determine, borne</b>	محدود
<b>Sensible</b>	محسوس
<b>Limite</b>	محصور
<b>Attribut</b>	محمول
<b>Libre</b>	مختار
<b>Imaginaire, imagine</b>	مخیل
<b>Particulier, singulier</b>	مخصوص
<b>Signification, sens, signifie</b>	مدلول
<b>Circulaire, rond</b>	مستدیر
<b>Droit</b>	مستقیم
<b>Attribut</b>	مسند
<b>Sujet</b>	مسند الیه
<b>Observation</b>	مشاهده
<b>Sceptique</b>	مشکک
<b>Pur, absolu</b>	مطلق
<b>Hypothétique, conditionnel, conditionne</b>	مشروط
<b>Intelligible, raisonnable</b>	معقول

Couditionne, effet, cause	معلول
Ideal, moral	معنوی
Idée, cencept, notion	مفهوم
Simultaneite, coexistence	مقارنه
Quantite, grandeur	مقدار
Suppose, virtuel, fatal destiné	مقدر
Categorie	مقوله
Premisse	مقدمه
Le plein	ملاء
Logique	منطق
Passif	منفعل
Negatif	منفی
Affrmatif, positif, determine	موجب
Determinant, (cause)	موجب
Etre, existant	موجود
Endroit, lieu	موضع
Sujet	موضوع
Irreel, imaginaire, imagine	موهوم
Imparfait, incomplet	ناقص
Infini, illimite	نامحدود
Consequence	نتیجه
Rapport, relation	نسبت
Speculatif, theorique	نظری
Ame, soi	نفس
Affectif	نفسانی
Affections, passions	نفسا نیات

Negation	نفی
Imperfection	نقص
Espèce	نوع
Necessaire	واجب
Unite, un	واحد
Intuition, Censeienc e	وجدان
Necessite	وجوب
Etre, existence, substance	وجود
Unité	وحدت
Pantheisme	وحدت وجود
Imagination	وهم
Simultaneite	همبودی ( مقارنه )
Panthéisme	همه خدائی
Matière	هیولی ( ماده )
Conviction, certitude	یقین







# سیر حکمت در اروپا

از آغاز سده هفدهم  
تا پایان سده هیجدهم

جلد دوم

نگارش  
محمد علی فروغی

از انتشارات کتابفروشی زواره  
تهران - شاه آباد

تهران ۱۳۲۲

---

چاپ تهران مصور

# فهرست مطالب

صفحه

۱

بنام ایزد مهربان

۲

مقدمه

## حکمای اروپا در نیمه اول از سده نوزدهم

فصل نخستین : حکمای آلمان

۹

بخش اول : فیخته

۹

۱- مختصری از زندگانی او

۱۱

۲- مقدمه برای فلسفه فیخته

۱۷

۳- خلاصه فلسفه فیخته

۲۴

بخش دوم - شلینگ

۳۳

بخش سوم - هگل

۳۳

۱- احوال هگل

۳۵

۲- فلسفه هگل

۴۵

منطق هگل

۵۶

۳- فلسفه طبیعت

۵۹

۴- فلسفه روح

۷۰

بخش چهارم : - شوپنهاور

۷۰

۱- احوال او

- ۷۱ ۲- در آمد فلسفه شوپنهاور  
۷۴ ۳- اجمالی از فلسفه شوپنهاور

### فصل دوم : حکمای فرانسه

- ۹۴ بخش اول - مندوبیران  
۹۹ بخش دوم - ویکتور کوزن  
۱۰۱ بخش سوم - لامنه  
۱۰۳ بخش چهارم - اکوست کنت  
۱۰۳ بهره اول - شرح زندگانی او  
۱۰۵ بهره دوم - تعلیمات او  
۱۰۵ ۱- مراحل سه گانه علم و فلسفه  
۱۰۹ ۲- طبقه بندی علوم  
۱۱۳ ۳- علم مدنیت  
۱۱۸ ۴- دین انسانیت

### فصل سوم ، حکمای انگلیس

- ۱۲۴ جرمی بنتام و جزمیل  
۱۲۵ ویلیام همیلتن  
۱۲۶ طاس کارلایل و کارل ریچ

## حکمای اروپا در نیمه دوم سده نوزدهم

### فصل چهارم : حکمای انگلیس

- ۱۲۸ بخش اول - جان استوارت میل  
۱۴۵ بخش دوم - چارلز داروین  
۱۵۹ بخش سوم - هربرت اسپنسر

۱۵۹	۱ - شرح حال او
۱۶۱	۲ - فلسفه او
۱۸۰	بخش چهارم - تکمله

### فصل پنجم : حکمای آلمان

۱۸۹	فلسفه مادی و روحی
۱۹۱	فخنر
۱۹۳	لته
۱۹۵	هارتمان
۱۹۶	نیچه

### فصل ششم - حکمای فرانسه

۲۰۷	امیل لیتره
۲۰۸	ارنست رنان
۲۱۰	هیپولیت تن
۲۱۵	الفرد فویه
۲۲۳	ژران ماری گویو

### فصل هفتم : آخرین منزل

۲۲۷	بخش اول - مقدمه
۲۳۰	بخش دوم - ویلیام جمز
۲۴۵	بخش سوم - تذکرات لازم
۲۴۹	بخش چهارم - بوترو
۲۵۴	بخش پنجم - برگسن
۲۹۲	فهرست کسانی که نامشان در این کتاب آمده است
۲۹۴	فهرست کتابهایی که نام آنها در این کتاب آمده است

۲۹۶	نامهای اماکنی که در این کتاب آمده است
	فهرست اصطلاحات حکمتی که در این کتاب
۲۹۷	آمده با معادل فرانسوی آنها
۲۹۹	فهرست اصطلاحات علمی و حکمتی از زبان فرانسه







## بنام ایزد مهربان

در این مجلد سیر اجمالی مادر حکمت اروپا بیابان می‌رسد، و خدای را سپاسگزاریم که ما را به انجام این خدمت موفق فرمود. چنانکه خوانندگان توجه خواهند نمود، نگارش این مجلد از سیر حکمت بسی دشوارتر از مجلد پیشین بود، زیرا افکار حکمای اخیر اروپا را که روش فکری ایشان با دانشمندان سابق ما بسیار متفاوت است، می‌بایست چنان بنگاریم که از دانش پژوهان ما آنان که به روش فکر اروپائی آشنا نیستند نیز مقصود را به درستی دریابند. گذشته از شیوه بیان که مقید بودیم کاملاً ایرانی باشد، در بعضی موارد مجبور بودیم اصطلاحاتی که در زبان و بیان ما سابقه نداشته است از نو بسازیم، یا بعضی اصطلاحات پیشین را در مواردی که قدما به کار نبرده بودند به اندک مناسبت در معنی منظور به کار ببریم، و امیدواریم در اینکار دشوار پراز راه راست دور نشده باشیم. و اگر قصوری رفته است ما را معذور دارند که در این راه پیش از ما کسی قدم نگذاشته، و جاده کوبیده نشده بود.

اگر دانشمندان تصدیق فرمودند که چندان به خطا نرفته ایم و گمراه نبوده‌ایم، می‌توانیم سرفراز باشیم که در تصنیف این کتاب دو خدمت انجام داده‌ایم، یکی اینکه دانش اندوزان را اجمالا به افکار حکمای باختر آشنا کرده‌ایم، دیگر اینکه مفتاح و روش نگارش فلسفه جدید را به زبان فارسی امروزی به دست داده‌ایم.

از سهو و خطا گذشته ممکن است بر ما خرده بگیرند که در بیان مسائل پربه اختصار گذرانیده‌ایم. عذر ما در این ایراد وارد اینست

که ، فرض ما آن نبود که دانش پژوهان ما از این کتاب حکمت اروپا را به درجه کمال بیاموزند . بلکه می خواستیم از دور منظره ای به ایشان بنمائیم ، تا بدانند که دانشمندان مغرب زمین در چه خطوط سیر کرده اند ، و بازار تحقیقات فلسفی در آن کشور ها چه اندازه گرم بوده است تا چون مزه آن را چشیدند ، اگر پسندیدند دنبال کنند و جویا شوند ؛ که جوینده یا بنده است . فایده ای کتاب همینقدر است که سر رشته فکر هریک از حکمای بزرگ را به دست می دهد ، پس از مطالعه آن اگر کسی بخواهد بهتر و بیشتر از این مسائل آگاه شود نزدیکترین راه آنست که به تصنیف های خود آن فیلسوفان مراجعه کند .

و نیز پس از آنکه به مطالعه این کتاب اجمالا از سیر حکمت در اروپا آگاه شدند باید به کتب فلسفی که امروز در اروپا مدادر درس و بحث است بپردازند ، و چون از آن فراغت یافتند هرگاه دوباره نظری به این کتاب انداختند ، بسی پیش از آنکه نخستین بار بهره برده اند خواهند برد ، و استفاده کامل برای کسانی است که هم به اصول مسائل فلسفی قدیم آشنا باشند و هم رئوس مسائل علمی جدید را دیده باشند .

در پایان سخن گوئیم ، روش ما در نگارش این مجلد و ملحقات آن همان بود که در جلد دوم داشته ایم ، و آنچه در دیباچه آن کتاب نگاشته ایم به این مجلد نیز راست می آید و از تکرارش بی نیازیم .

**محمد علی فروغی**

فروردین ۱۳۲۰

## مقدمه

از مطالعه و تأمل در مندرجات جلد اول و دوم این کتاب، دستگیر می‌شود که از زمان باستان صاحب‌نظران و هوشمندان برخوردارند به اینکه جهان و گردش آن بازی نیست و رازی دارد، و شاید که آنچه می‌بینیم و می‌یابیم نمایش ظاهر است، و در پس این پرده داستان دیگری است که باید به آن پی برد پس دنبال گشودن آن راز رفتند و حکمت را تأسیس کردند، و حکمت در آغاز مشتمل بوده است بر سراسر معلوماتی که دانشمندان حاصل کرده بودند، و چنانکه می‌دانید پس از آنکه معلومات اندکی پهناور شد برای اینکه اذهان آن را به آسانی فراگیرد، تقسیمات در آن قائل شدند، و حکمت نظری را از حکمت عملی تشخیص کردند. حکمت نظری را هم به حکمت سفلی (طبیعیات) و حکمت وسطی (ریاضیات) و حکمت علیا (الهیات) بخش نمودند. و در حکمت عملی تقسیمات تدبیر منزل و اخلاق و سیاست مدن را مقرر داشتند.

با اینهمه مجموع این معلومات يك علم شمرده می‌شد که در نزد ما آن را «علم معقول» می‌گفتند. و پهنای آن به اندازه‌ای بود که مثلاً شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا می‌توانست کل حکمت نظری را در يك کتاب صد هزار بیتی که آن را شفا نامیده به تفصیل بگنجاند، و حکمت عملی تفصیلش از اینهم کمتر بود.

راست است که بر فنون اصلی حکمت کم‌کم فنون فرعی هم علاوه شد که غالباً مدارش بر عملیات بود. و به این جهت آنها را صنعت می‌نامیدند از قبیل پزشکی و ستاره‌شناسی و مهندسی، و نیز

اولیای دین حکمت عملی را قلمرو خاص خویش قرار دادند ، و در بسط آن اهتمام ورزیدند . با وجود این اگر آنچه از این فنون به حقیقت عاید شده بود جمع می کردند دیده می شد که معلومات بشر چندان چیز قابلی نیست .

در سده شانزدهم و هفدهم میلادی در اروپا هوشمندانی پیدا شدند که به تهی دستی بشر در علم برخوردند ، و متوجه شدند که در ظرف دو هزار سال اخیر علم و حکمت چندان ترقی نکرده ، و سیرش تقریباً متوقف مانده است و به شرحی که در جلد اول و دوم این کتاب به اختصار بیان کردیم به فکر چاره افتادند ، و راههای تازه برای تحقیق علمی باز کردند . ضمناً علم جغرافیا هم به واسطه سیاحت ها و مسافرت های طولانی مکمل گردید ، و اختراع فن چاپ نیز به نشر علم مددی به سزا رسانید ، و از آن زمان مخصوصاً در سده هفدهم و هیجدهم نهضت علمی و فلسفی عجیبی در اروپا روی داد . در آغاز علم هیئت و نجوم منقلب گردید سپس در ریاضیات فنون تازه ای پیدا شد و تکمیلات عمده دست داد ، و در طبیمیات هم معلومات جدید بسیار حاصل آمد . چنانکه این علوم زیر و رو گردید ، و ورق دفتر دانش بکلی برگشت . فنون ریاضی و طبیعی و متفرعات آنها به قدری بسط پیدا کرد که فیلسوفان مجبور شدند آنها را از قلمرو حکمت و تحقیقات خود بیرون کنند ، و به علمای متخصص واگذارند و خود در جهان شناسی به کلیات بپردازند ، یا هم خویش را مخصوص حکمت علیا و اخلاقیات و سیاسیات کنند ، و از رأیها و نظریات تازه هم که در این قسمت ظهور نمود در جلد دوم این کتاب به اجمال آگاه شدید ، و چنانکه ملاحظه خواهید فرمود فلسفه سرانجام وارد مرحله نقادی شد و « کانت » فیلسوف آلمانی ورق حکمت را نیز بر گردانید .

جریان این احوال در سده نوزدهم و بیستم نیز دوام یافت ، و بیش از پیش قوت گرفته ، علمای متجسس فنون ریاضی و طبیعی فروغ آنها را همواره ترقی دادند ، و رو به کمال بردند و از آنها نتایج شگفت انگیز گرفتند ، از قبیل : اختراع ماشین بخار و ماشین برق و تلگراف و تلفن با سیم و بی سیم و اکتشافات طبی و جراحی ،

و بسیار نتایج دیگر که آثار آنها را هر روز مشاهده می‌فرمائید محققان فیلسوف نیز بیکار ننشستند و به ورق زدن کتاب‌های قدما اکتفا ننمودند ، و هر روز فکری پیش آوردند و عالمی نو در انتظار جلوه‌گر نمودند که در این جلد از کتاب سیر حکمت می‌خواهیم خوانندگان خود را اجمالاً به آنها آشنا سازیم .

با این همه کوشش باید اذعان کرد که نه معلومات ما در علوم طبیعی به کمال رسیده ، و معرفت ما به احوال طبیعت و اسرار آن درست شده و نه در فلسفهٔ اولی به جایی رسیده ایم که طبع قانع شود ، و پیداست که هنوز مسافرتی دراز در پیش داریم ، و نمی‌دانیم سرانجام خواهیم رسید یا نه ، ولیکن دامن امید را البته از دست نمی‌دهیم زیرا هر چند به مقصد و به قلّه کوه معرفت نرسیده ایم ، ولیکن افق ما بسیار وسیع و روشن گردیده ، و یقیناً پس از آنکه سیر حکمت را به سر رسانیدیم ، شوق ما برای پیمودن این راه دراز بیشتر خواهد بود .

چنانکه اشاره شد کسانی که به قول قدمای ما به علوم معقول اشتغال داشته و دارند دو دسته شده اند ، جماعتی هم خود را مصروف تکمیل علوم طبیعی و ریاضی نموده ، و مخصوصاً به وسیلهٔ تجربه و مشاهده و محاسبه هر روز معلومات را بر احوال طبیعت افزون می‌سازند ، و گروهی به تفکر و تعقل می‌خواهند حقایق امور را از پس پرده بیرون آرند ، و امروز عادت بر این جاری شده که آن جماعت را علما (۱) و این گروه را حکما یا فیلسوفان (۲) می‌خوانند ، و موضوع بحث علما را علوم و فنون (۳) و موضوع نظر حکما را حکمت و فلسفه (۴) می‌گویند .

این دو دسته از جویندگان گاهی دیده شده است که در امور نظر سطحی نموده و هر دسته نسبت به دستهٔ دیگر بی انصافی کرده اند . بعضی از حکما جستجوهای علما را حقیر شمرده ، و جزئیاتی ناقابل

---

Philosophes (۲)	Savants (۱)
Philosophie (۴)	Sciences (۳)

پنداشته اند . بعضی از علما هم زحمات حکما را لغو و سخنان ایشان را فرضیات بی حاصل و لغازی و خیال بافی انگاشته اند ، ولیکن حق اینست که این هردو دسته وجودشان لازم است و از یکدیگر استفاده می کنند معلوماتی که علما به دست می آورند برای فکر حکما مایه می شود ، و مواد برای ایشان آماده می کند که در آنها اعمال نظر کنند و افکار خود را بر بنیاد استوار برپا سازند ، و نظریاتی که حکما پیشنهاد می کنند و فرضیاتی که می بافند ، سر رشته به دست علما می دهد که مسائل تازه طرح کنند ، و دنبال تحقیق آنها بروند و بر سبیل تمثیل می توانیم بگوئیم ، علم و معرفت کل مانند کاهی است که مشغول ساختن آن هستیم علما مواد و مصالح بنای این کاخ را فراهم می کنند و حکما به منزله مهندس و معمارند که طرح کاخ را می ریزند ، و هیئت اجتماعی آن مصالح را معین می نمایند ، اگر مهندس طرح نریزد و دستور بنای کاخ را ندهد ، مصالح سازان نمی دانند چه مواد باید آماده کنند ، و آنها را چگونه بسازند ، و اگر اینها مواد فراهم نیاورند و مهندس و معمار ندانند با چه مصالح باید کاخ بسازند ، البته فکرشان قاصر و ناقص و بی نتیجه خواهد بود ، و شاهد این مدعا اینکه تا کنون همه کسانی که در حکمت نظریات بلند دریافته اند ، می بینیم در علوم نیز تبحر و احاطه داشته اند ، و آنانکه در علوم معلومات مهم پیدا کرده اند کسانی هستند که نظریات فلسفی به کار می برده اند .

پس این هردو دسته برای يك منظور کار می کنند و به یکدیگر یاری می دهند ، و تا کنون چنین بود و بعدها نیز چنین خواهد بود ، تا وقتی که این کاخ اگر تمام شدنی است تمام شود ، و در آن موقع باز امتیاز عالم و حکیم از میان خواهد رفت . حکیم عالم و عالم حکیم خواهد بود ، اگر چه گمان می رود چون علم و حکمت به آن پایه برسد انسان تشر نخواهد بود و بهمین دلیل است که به امید رسیدن به این مقام باید در سلوك در راه علم و حکمت پافشاری کنیم و از دوری مقصد و درازی راه نیندیشیم ، و درمانده نشویم .

پس از یادآوری این نکات می پردازیم به سیر حکمت در سده

نوزدهم و بیستم، و این سیاحت خود را بر حسب اقتضا به دو باب بخش می‌کنیم در نخستین باب حکمای نیمه اول سده نوزدهم را می‌شناسانیم که اکثر آنان در نیمه دوم سده هیجدهم به دنیا آمده، و پرورش یافته‌اند، ولیکن آثارشان در سده نوزدهم ظهور کرده یا شناخته شده است. در باب دوم به حکمائی می‌پردازیم که در نیمه دوم سده نوزدهم به عرصه رسیده‌اند و دنباله تحقیقات ایشان به سده بیستم نیز کشیده شده است و در پایان سخن حالت کنونی فلسفه را باز نموده و به اجمال معلوم خواهیم کرد که فکر دانشمندان در چه خطوط سیر می‌نماید.

و باز بر سبیل مقدمه خاطر نشان می‌کنیم که، در نیمه اول سده نوزدهم پهلوانان میدان فلسفه آلمان‌یاند که همه پیروان «کانت» می‌باشند ولی در عین اینکه بنیاد فلسفه خود را از کانت می‌گیرند، عقاید مخصوص به خود هم دارند و وارد تحقیق در امر ذات که کانت آن را بیرون از دسترس عقل انسان می‌دانست می‌شوند. این فیلسوفان بر حسب ظاهر همه باهم مخالفند، و ورود و خروجشان هم در مطالب متفاوت است، اما در واقع نوع عقایدشان به یکدیگر نزدیک است، و چون درست بشکافیم همه وحدت وجودی هستند و از این جهت در حقیقت مرید اسپینوزا می‌باشند.

فلسفه فیلسوفان آلمانی را در نیمه اول سده نوزدهم فلسفه رمانتیک (۱) نامیده‌اند، که در واقع باید فلسفه شاعرانه ترجمه کرد از آن رو که به خیالات شعری نزدیک است و شعور و ذوق در تأسیس آن دخالت تام داشته است، و از همین رو با عرفان و تصوف ما هم مناسبت دارد و اتفاقاً عصر آن فیلسوفان عصر بزرگترین شعرا و بهترین استادان موسیقی آلمان بوده است.

در این دوره در فرانسه هم فلسفه رونقی داشته است اما در آنجا مذاهب فلسفی متعدد و متشتت بوده، بعضی به شیوه پیشینیان رفته و برخی به تجدد افتاده‌اند، جماعتی مایل به دیانت و روحانیت و گروهی مادی و طبیعی بوده‌اند، و به طور کلی در این دوره هم در



آلمان و هم در فرانسه دانشمندان به سوی امور سیاسی و اجتماعی توجه خاص داشتند چنانکه خواهیم دید .

در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم صاحب‌نظران برجستهٔ انگلیسی می - باشند و آنها مانند اکثر دانشمندان هموطنان خود در فلسفهٔ مبانی علمی در نظر گرفتند ، رای‌های بدیع اظهار نمودند . چگونگی فلسفهٔ معاصر را ضمن بیانی که در متن کتاب خواهیم کرد ، ملاحظه خواهید فرمود .

# باب نخستین

## حکمای اروپا در نیمه اول از سده نوزدهم

### فصل نخستین

#### حکمای آلمان

##### بخش اول

##### فیخته

#### ۱- مختصری از زندگانی او

« یوهان گتلیب فیخته » (۱) در سال ۱۷۶۲ در دهکده‌ای از آلمان به دنیا آمده و در کودکی غازچرانی می‌کرد ، پدر و مادرش مردمان پرهیزکار بودند و او را به کلیسا می‌بردند ، روزی یکی از بزرگان برای شنیدن موعظه به کلیسا آمد اما وقتی رسید که مجلس برگزار شده بود چون کودک غازچران را باهوش یافته بودند، آوردند و گفتند ، آنچه از وعظ شنیدی بگو ، چنان به خوبی موعظه را بیان کرد که آن بزرگ اورا سزاوار فرزندی خود دانست و متکفل پرورشش گردید . در هیجده سالگی به عنوان دانشجوی الهیات در دانشگاه

---

Johann Gottlieb Fichte (۱)

پذیرفته شد پس از انجام تحصیل علم چون طبیعتش مایل به اشتغال به امور کشیشی نبود ، برای تحصیل معاش به معلمی خصوصی پرداخت ، و این امر او را به سوی کشانید و آنجا با دختری که خواهر زاده «کلوپستک» (۱) شاعر بزرگ آلمانی بود آشنا شد ، و هر دو جوان به یکدیگر دل بستگی پیدا کردند اما فیخته که همتی بلند و طبیعتی منیع و عزمی راسخ داشت ، روزگار حقیر خود را شایسته همسری آن زن ندیده با او عهد بست که خود را میان دانشمندان به مقامی بلند برساند ، آنگاه به مزاجت قیام کند سپس از سوی به آلمان برگشت ، و به فلسفه کانت آشنا شد و پسندید ، و در اثنای جهانگردی به «کونیگسبرگ» رفت و با کانت ملاقات کرد ، و بر طبق فلسفه آن حکیم در اساس دیانت رساله ای نگاشت ، و کانت آن رساله را نیکو یافت ، و ترویج کرد کم کم تصنیفات دیگر هم از فیخته به ظهور رسید و نام او بلند گردید ، و اسباب حصول آرزوی دیرینه اش در همسری با محبوبه فراهم آمد ، و همان اوقات هم او را در شهر «ینا» (۲) از شهر های آلمان به جای یکی از دانشمندان عالی قدر که تغییر شغل می داد به استادی دانشگاه برگزیدند و تدریس بسیار پسندیده شد ، و در ضمن تدریس باز تصنیف هم می کرد ولیکن پس از شش سال معلمی بعضی از تعلیماتش را با اصول دیانت منافی دانستند . فیخته که فکری آزاد و مستقل داشت به جای فروتنی و مدارا به خشونت برآمد ، و از تدریس در دانشگاه ینا معاف گردید ، و به برلن رفت ، پادشاه پروس متعرض او نشد و گفت : اگر فیخته با خدا نزاع دارد به ما مربوط نیست ، چند سال بعد به استادی در دانشگاه برلن تعیین شد ، هنگامی که فرانسویان به انقلاب بزرگ دست برده بودند ، فیخته ذوق و شوری نشان داد و در تأیید آن نهضت نگارن ها کرد ، اما در دوره ناپلئون که آلمانیان در مخاطره محو و اضمحلال افتادند میهن پرستی فیخته به جوش آمد و برضد فرانسویان برای ملت آلمان سخنوریا کرد ، که معروف است و از هیچ قسم کوشش و مجاهدت فرو نگذاشت ، و در

تهییج همشهریان بر مقاومت با دشمن مداخله عظیم داشت . زوجه اش نیز در بیمارستان به پرستاری زخم خوردگان و بیماران جنگ نمی برداخت ، و در نتیجه همین پرستاری بیمار شد و چون او بهبود یافت خود فیخته مبتلی گردید ، و در آغاز سال ۱۸۱۴ به مرضی که از بیماران جنگ به او سرایت کرده بود در پنجاه و دو سالگی درگذشت .

از تصنیفات او آنچه مهم است یکی کتابی است به نام « بنیاد تحقیق در علم » و دیگری به نام « حقوق طبیعی » و نیز کتابی دارد در « سرنوشت انسان » و دیگری در « احوال ضروری دانشمند » و رساله ای در « طریق وصول به زندگانی سعادتمند » . رساله ای هم که بر طبق فلسفه کانت نگاشته و پیش از این بدان اشاره کردیم به این اسم است « نقادی در امر وحی » . کتابی هم دارد در علم اخلاق که در کمال اهمیت است و ما به شرح مندرجات يك بلك از این تصنیفات نمی توانیم بپردازیم . و نتیجه و حاصل آنها را به بیانی که مقتضی می دانیم درمی آوریم .

## ۲- مقدمه برای فلسفه فیخته

خوانندگان آگاهند و از مطالعه دو جلد اول همین کتاب نیز دانسته می شود که حکمای جهان همه وقت در این فکر بوده اند . که علم (۱) به اثبات و چگونگی احوال آنها برای انسان چه قسم می دهد . و هم از زمان باستان به این نظر رسیدند که انسان قوائی دارد و به

(۱) Science یا Connaissance البته خوانندگان در معنی این کلمه اشتباه نمی کنند با علمی که شخصی از کتاب و مدرسه و معلم می آموزد ، چه در اینجا مقصود علمی است که انسان از روز اول که به دنیا می آید به توسط حواس ظاهر و باطن از امور جهان در می یابد .

واسطه آن قوا ادراك امور می کند و آن امور بعضی محسوس اند (۱) یعنی انسان به حس (۲) و به توسط آلات حساسه آنها را درمی یابد ، و بعضی محسوس نیستند بلکه معقول اند (۳) یعنی به وسیله قوه دیگری که آن را عقل (۴) می نامند به آنها پی برده میشود ، و اموری که علم به آنها تعلق می گیرد بعضی ذوات و جوهرند (۵) یعنی به خود موجودند و بعضی حالات و ظهورات و عوارضند (۶) که وجودشان بسته به ذوات است . کم کم به این فقره توجه پیدا شد که آیا مدرکات ما منشاء صحیح دارد و با حقیقت مطابق است ؟ و آیا می توانیم مطمئن باشیم که آنچه از ذوات و عوارض درک می کنیم همین است ، و جز این نیست ، پس بعضی تشکیک کردند بلکه منکر شدند ، و آنها را سوفسطائی و شكك (۷) نامیدیم ، و شاید بهتر این باشد که «اصحاب شك» بگوئیم و لیکن اکثر بر صحت مدرکات اطمینان کردند و آنان را جزمی (۸) خواندیم ، جز اینکه بعضی از جزمیان فقط مدرکات حس و تجربه را معتبر شمردند و ایشان را «اصحاب حس و تجربه» (۹) گفتیم و بعضی تنها معقولات را حق دانستند و آنها را «اصحاب عقل» (۱۰) خواندیم ، و اکثر حس و عقل هر دو ، یعنی هر يك را در مقام خود معتبر گفتند و این گروه را هم می توان به «اصحاب عقل» ملحق دانست .

چون نوبت به دانشمندان اروپای جدید رسید باز این مسئله از نو مطرح شد ، چنانکه دکارت فرانسوی ابتدا بنارا بر تشکیک مطلق و تفتیش از حقیقت امر گذاشت و سرانجام به طریقی که در بیان تحقیقات او شرح داده ایم (۱۱) باز به آن نتیجه رسید که انسان نفسی

- |                            |                              |              |
|----------------------------|------------------------------|--------------|
| Intelligible (۳)           | Sens (۲)                     | Sensible (۱) |
| Substance (۵)              | Raison یا Intelligence (۴)   |              |
|                            | Phénoménèe یا Accident (۶)   | Etre یا      |
| Dogmatique (۸)             | Sceptique (۷)                |              |
|                            | Empiriste یا Sensualiste (۹) |              |
| از رجوع کنید به بخش دوم از | Rationaliste (۱۰)            |              |
- فصل سوم از کتاب سیر حکمت جلد اول .

دارد که ادراک و اراده خاصیت او است و بیرون از نفس هم موجوداتی هستند که خاصیت آنها ابعاد داشتن است ، یعنی جسمند و به دلایلی که پیش ازین اشاره کردیم معتقد شد که به صحت ادراکات می توان مطمئن گردید ، و یقین کرد ولیکن اطمینان تام را شایسته مقولات دانست ، و مانند پیشینیان از اصحاب عقل ، مدعی شد که بمضی معلومات و ادراک پاره ای از حقایق در نفس انسان سرشته شده و فطری است ، و خاصیت عقل او است (۱) و به حس و تجربه بستگی ندارد ، و به وجه نیکو باز نمود که ادراکات حسی با حقیقت مطابق نیست ، و حواس ما فقط مناسباتی میان بدن و امور خارجی نشان می دهند البته حس در کار زندگی و حوائج بشری معتبر و محل استفاده است ، اما حقایق امور را چنانکه هست به ما می شناساند ، مثلاً گرمی و سردی و روشنائی و طعم و امور دیگر از این قبیل ، حرکاتی از اجزاء اجسام می باشند که چون به آلات حاسه ما می رسند به این صورتها بر ما متصور می شوند ، و اگر حقایق را درک می کردیم جز حرکات چیزی در نمی یافتیم .

هوشمندان البته به این نکته بر می خورند که این مسئله که برای انسان علم چگونه حاصل می شود ارتباط تام با معرفت نفس (۲) یعنی روان شناسی دارد ، زیرا چون علم را منتسب به قوه ای کردیم که آن یا خود نفس است (۳) یا متعلق به نفس است ؛ پس اگر بر چگونگی قوه علم معرفت بیابیم در واقع بر نفس معرفت یافته ایم ، این است که تحقیقات حکما در باب چگونگی تحصیل علم و اعتبار و استحکام آن در حالی که ما را می رساند به اینکه بدانیم قوه علم و ادراک انسان چه پایه و مرتبه ای دارد ، و تا چه اندازه می تواند معتبر باشد ، و چه چیزها را می تواند درک کند ، و چه چیزها است که درک آنها در دسترس نیست ، خاصیت دیگر هم دارد که ما را به معرفت « عالم » (۴) یعنی نفس یا روان نزدیک می کند ، و غیر مستقیم به معرفت ما بر « معلوم » (۵)

(۱) شبیه به آنچه دانشمندان ما به عقل با الملکه منتسب می کنند

Psychologie (۲)      Esprit یا Ame (۳)

Objet (۵)      Sujet (۴)

یعنی چیزهایی که علم بر آنها تعلق می گیرد ، نیز یاری می نماید . به عبارت دیگر ، این رشته از تحقیقات هم به علم و هم به عالم و هم به معلوم مربوط می شود ، و بنابراین در کمال اهمیت است زیرا در واقع حکمت جز معرفت بر این سه امر یعنی علم و عالم ( حقیقت انسان ) و معلوم ( حقیقت جهان ) چیزی نیست و از این رو می بینیم از وقتی که بیکن و دکارت حکمت را در اروپا تجدید کردند ، و در آن تجدید به عمل آوردند ، این رشته از تحقیقات و مطالعه در روانشناسی روز به روز بیشتر طرف توجه دانشمندان شد ، نا آنجا که امروز در واقع محور حکمت گردیده است .

مراحل بزرگی که در سده هفدهم و هجدهم در این تحقیقات پیموده شده ، در جلد دوم این کتاب ملاحظه فرمودید ( ۱ ) که مثلاً « لاک » ، انگلیسی چگونگی قوای نفس و اقسام تصورات را تشریح کرد ، و همه را منتهی به حس و تجربه نمود ، و معلومات فطری را که دکارت قائل بود منکر شد . و ضمناً معتقد گردید به اینکه علم انسان جز بر عوارض تعلق نمی گیرد و از حقیقت ذوات و جوهرها چیزی در نمی یابد و « بر کلی » انگلیسی برخلاف او معتقد شد به اینکه ، جز روح یعنی نفس انسان و ذات باری موجودی نمی توان قائل شد ، و آنچه ما جسم و عوارض آن می خوانیم همانا تصورات و مفهوماتی ( ۲ ) هستند که به خواست باریتمالی در ذهن ما صورت می پذیرند ، یعنی در حقیقت احوال روح هستند ، پس از آن « هیوم » انگلیسی درست به مقام نقادی در چگونگی علم و عقل برآمد و تحقیقش به اینجا رسید که از موجودات حواه آنچه روحانی می پندارند و خواه آنچه جسمانی می خوانند جز تصورات ذهنی چیزی بر ما معلوم نمی شود و منشأ همه آن تصورات تجربه و حس و خیال است ، و مقولات ما هم به محسوسات منتهی می گردد ،

( ۱ ) رجوع کنید مخصوصاً به صفحات ۱۵۷ و ۱۸۵ و ۱۹۲ و ۱۹۶

و ۲۰۱ و ۲۳۳ و ۲۴۷ و ما بعد آن

Idées ( ۲ )

حتی اینکه شاید خود روح و نفس هم جز مجموعه‌ای از احساسات چیزی نباشد به اینطریق برمنه‌بهای پیشینیان که یا جز میان بودند، یا اصحاب شك یا اصحاب حس و یا اصحاب عقل، مذهب نوی افزوده گردید که بعدها مذهب نقادی نامیده شد (۱) سپس «کندیك» فرانسوی به طریق دیگر به تفحص این امر پرداخت و در عین اینکه انسان را در ادای نفس مجرد دانست، علم و هر قسم امور عقلی را منحصر به نتایج حاصل از حس پنداشت و این مذاهب مختلف که به آنها اشاره می‌کنیم هر چند به ظاهر در کلیات و نتیجه و حاصل کلام بهمان مذاهب قدما بر می‌گردد، ولیکن هریک از این محققان به نحو خاصی وارد مطلب شده‌اند؛ و اشارات و بیانات اجمالی پیشینیان را هر کدام به شیوه بدیعی تفصیل داده و نکته سنجیهای دقیق نموده، و افقهای پهناور در پیش چشم اهل نظر جلوه گر ساخته‌اند.

سرانجام کانت آلمانی بر اثر لاک و هیوم و دانشمندان دیگر که در این خط افتاده بودند رفته، فلسفه نقادی را به پایه بلندی رسانید، چنانکه می‌توان گفت، حکمت را تجدید کرد و در آنچه فعلا موضوع بحث ما است به نقادی در عقل مطلق نظری با شرح و بسط تمام روشن نمود که در تحصیل علم حس چه کاره است، و عقل چه دخالت دارد، و چه امور از خارج در ذهن وارد می‌شود و چه چیزها را ذهن و قوه عقل بر آنها می‌افزاید، و از این جمله نتیجه گرفت که معلومات ما همه مصنوع و مخلوق ذهن ما است، و از اینرو عاقل و معقول یکی است و علم تنها بر عوارض (۲) تعلق می‌گیرد، و به واسطه عقل نظری از جواهر و ذوات (۳) یا صور معقول یا معقولات اولی نمی‌توانیم خبری داشته باشیم، و فقط به واسطه عقل عملی به وجود آنها پی می‌بریم، یعنی اینقدر هست که عقل به ما چنین می‌نماید که در درون انسان نفسی هست که ادراک عوارض می‌کند و اراده بر عمل می‌نماید، و در اراده



خود مختار است ، و بیرون از نفس انسان باید ذاتی باشند که منشاء عوارض هستند . که به ادراک ما درمی آیند ، و در هر حال معلوم شد عقل انسان غیر از حس از خود مایه ای دارد که به وسیله آن محسوسات را در قالب مفهومات و تصورات می ریزد .

ضمناً این نکته را هم توجه می کنیم که از جهت اعتقاد به وجود موجودات اهل نظر دو طائفه اندگروهی موجودات را يك حقیقت می دانند و ایشان را می توان «يك حقیقتی» یا «وحدتی» (۱) یا «وحدت وجودی» (۲) گفت ، که بعضی از ایشان «مادی» هستند (۳) یعنی غیر از جسم حقیقتی قائل نیستند ، و بعضی «روحی» (۴) هستند که جسم را حقیقت نمی دانند و گروهی دو حقیقت قائلند یعنی هم به جسمانیات ، قائلند هم به روحانیات ، و آنها را «دو حقیقتی» می توان نامید يك حقیقتی را «موحد» هم می توانستیم بخوانیم ، چنانکه ممکن بود دو حقیقتی را «ثنوی» (۵) بگوئیم ولیکن میان ما موحد اصطلاح شده است برای کسی که خدای یگانه را می پرستد (۶) و ثنوی اصطلاح شده است برای کسی که دو خدا پرستد ، از این رو از این دو لفظ دوری جستیم تا در اذهان شبهه روی ندهد ، و به همین نظر شاید بهتر این باشد که وحدت وجودی را هم کنار بگذاریم ، چون در ذهن عامه این لفظ به معنی کسی است که همه چیز را خدا می داند ، اگرچه این تصورات همه غلط است . اگر بخواهیم در این معانی از لفظ عربی دوری بجوئیم و فارسی بگوئیم گمانم اینست : که وحدتی را می توان (یکی گوی) و ثنوی را (دوتا گوی) اصطلاح کرد ، و موحد را (یکتا پرست) و ثنوی را (دوتا - پرست) خواند . این جمله یادآوری بود از مطالبی که در جلد دوم این کتاب يك اندازه به تفصیل بیان شده است و بخوانندگان توصیه

---

Panthéiste (۲)                      Moniste (۱)

Spiritualiste (۴)                    Matérialiste (۳)

Monothéiste (۶)                    Dualiste (۵)

می‌کنیم که پیش از مطالعه آنچه از این پس بیان خواهد شد، و دنباله آن تحقیقاتست به آنها مراجعه نمایند .

### ۴- خلاصه فلسفه فیخته

فلسفه فیخته بر فلسفه کانت تکیه دارد ، و فیخته را بزرگترین شاگرد آن حکیم خوانده اند ، و این راست است از آن رو که فیخته از مطالعه در فلسفه نقادی کانت به نظر خاص خود رسید ، با آنکه بر حسب ظاهر مذهب او با مذهب کانت تفاوت بسیار دارد چه استاد را می‌توان دو حقیقتی بلکه سه حقیقتی خواند ، و فیخته یک حقیقتی است و از این جهت با اسپینوزا هم مذاق است .

بیان رأی فیخته بسیار دشوار است ، و فهم آن دشوار تر ، و ما اگر به این بیان می‌پردازیم امیدواری و اعتماد ما به اینست که خوانندگان به عرفان و عقیده وحدت وجودیان آشنا هستند و فوّه اشراق نیز دارند و گرنه بیان ما قاصر خواهد بود و هر چه اصل مطلب دو کلمه بیش نیست ، برای روشن ساختنش باید به قلم پیچ و تاب دهیم .

آن دو کلمه که اصل مطلب است اینست «*ه* حق منم » یا «*من* حقم» و البته خوانندگان چنین نخواهند پنداشت که فیخته ادعای خدائی یا پیغمبری یا ولایت کرده است ، زیرا منظور او از «*من*» شخص خودش نیست ، بلکه هر نفس مدرك است و مطلب راهم به این عبارت ادا نکرده است و این تعبیر را ما می‌کنیم از آن رو که اذهان ما به این نوع عبارت آشنا است . اکنون بپردازیم به شرح مطلب تا کم کم به تعبیر خود فیخته نزدیک شویم ، که تازگی دارد و ناچاریم برای آن الفاظ و تعبیرات بسازیم .

گفتیم ، کانت به این مقام برآمد که عقل انسان برای درک مطالب یعنی تحصیل علم از چه راه می‌رود و به شرحی که در بیان فلسفه اوباز نمودیم، تحقیق کرد که اگر علم برای انسان میسر است

از آنست که مفهومات و تصورات را که از موجودات دارد ذهن خودش آنها را می‌سازد، یعنی معلوم مخلوق ذهن و عقل خود انسانست؛ و عالم و معلوم یکی است، و گفت علم ماده‌ای دارد و صورتی به این معنی که ماده علم تأثیراتی است که از خارج به ذهن می‌رسد و صورتی قالب - هائی است که عقل مدخود دارد، و آن تأثیرات را در آن قالبها می‌دیزد و به صورت علم یعنی مفهومات و تصورات در می‌آورد. ضمناً دانسته شد که آنچه علم انسان بر آن تعلق می‌گیرد عوارض است، ولیکن کانت در عین این که معلوم را همان تصور حاصل از عوارض می‌داند می‌گوید، عقل و مخصوصاً «عقل عملی» گواهی می‌دهد بر اینکه ذوات هم هست که این عوارض مربوط به آنها است جز اینکه ما به آن ذوات علم نمی‌توانیم پیدا کنیم، زیرا ما به چیزی می‌توانیم علم بیابیم که به حس درآید و آنچه به حس در می‌آید عوارض ذوات نه خود ذوات و از این رو کانت ذوات را معقولات می‌نامد، چه عقل است که بر وجود آنها حکم می‌کند، اگرچه بر آنها علم نمی‌تواند بیابد.

ضمناً دانستیم که، کانت ذوات معقول را متعدد یافته است، يك ذات در درون انسان است که عالم است یعنی علم به او منسوب است، و يك ذات ( یا ذواتی ) در بیرون ذهن است که معلوم است یعنی علم بر او تعلق می‌گیرد و آن جهانست و ذاتی هم هست برتر از این هر دو و آن ذات باری است، و نیز یادآوری می‌کنیم که عوارض در زمان و مکانند و موجبند، یعنی معلولند و از علت خود ناچار به وجود می‌آیند، و تابع شرایط وجودند، ولی ذوات مقید به زمان و مکان و شرط و علت نیستند و مختارند، و باز نمودیم که به این بیان کانت به مختار بودن نفس انسان حکم کرد و مختار بودن را هم از مکلف بودن در آورد، یعنی تکلیف را اصل دانست و گفت، چون در می‌یابیم که مکلفیم پس البته مختاریم.

فیخته پس از آنکه به تحقیقات کانت آشنا شد، اساس واپسندیده جزاینکه ذهنش بیشتر متوجه به یکتائی بود و قبول تعدد حقیقت را روا نمی‌داشت به علاوه این فقره که حقایق باشند که عقل به درك آنها دسترس نداشته باشد، بر طبع کنجکاگران است و به آسانی زیر بارش

نمی‌رود پس فکر فیخته کم کم به اینجا رسید که از کجا که ماده علم نیز مانند صورتش در خود ذهن نباشد ، و اگر چنین باشد امتیاز عوارض و ذوات از میان می‌رود ، زیرا که عوارض را ما نتیجه تأثیراتی دانستیم که از خارج بر ذهن وارد می‌شود ، ولی چون معتقد شدیم که بازخارج تأثیراتی به ذهن نمی‌رسد و همه از خود ذهن بر می‌آید ، عوارض بی‌حقیقت می‌شود و برای وجود ذوات هم که منشأ ظهور آن عوارض پنداشته بودیم ، محلی باقی نمی‌ماند ، واصل اصیل يك چیز می‌شود یعنی همانکه علم به او منسوب است و همانکه می‌گوید «من» و معلوم را هم خود او می‌سازد و خلق می‌کند .

بیان مطلب اینکه ، چون آنچه مردم وجود می‌دانند ، خواه عوارض باشد خواه ذوات ، حقیقت ندارد و ظواهر است ، بود نیست نمود است ، و آنچه حقیقت دارد همان «من» (۱) است (در اینجا از استعمال الفاظ نفس و روح هم خود داری می‌کنیم برای اینکه ممکن است برای ما تصور غلطی بیاورند ، و بعد مطلب توضیح خواهد شد) . پس حصول علم چنین است که «من» نخست به خود می‌آید یا متوجه خود می‌شود یا به خود پی می‌برد ، و در این مقام فیخته لفظی به کار می‌برد که معادل آن را می‌توانیم «وضع» (۲) بگوئیم در این صورت می‌توان به قول فیخته گفت ، «من خود را وضع می‌کند» یا اصل قرار می‌دهد ، ولیکن گمان ما اینست که اگر معادل فارسی وضع را که «بر نهادن» است بیاوریم ، با عبارت فیخته سازگارتر خواهد بود پس می‌گوید : «نخست من خود را بر می‌نهد» .

«من» هر چند در اصل نا محدود است ولیکن چون خود را بر می‌نهد و به خود تشخص و تمین می‌دهد ، خود را محدود می‌کند چون تشخص ، و تمین مستلزم محدود بودن است و نا محدود مشخص و متمین نیست ، و بهمین عمل که «من» خود را محدود می‌کند «جز من» (۳)

(۱) فرانسه Le moi و به زبان لاتین ego (۲) poser

(۳) Le non - moi یا Non - ego اگر «من» را نفس

می‌توانستیم بگوئیم «جز من» را هم ما سوای نفس می‌گفتیم .

یعنی عالم محسوس و آنچه آن را عالم خارج از ذهن می نامند تحقق می یابد . به عبارت دیگر وجود « جز من » یعنی اشیاء و اعیان و کلیه عالم ظاهر به واسطه حدی است که « من » به خود می دهد و خود را بر می نهد ، و برای اینکه خود را بر نهد جز من را برابر می نهد (مقابل می نهد) و به « جز من » بر می خورد (نصادم می کند) بعبارت دیگر امر غیر منقسم را منقسم می سازد .

پس در امر نا محدود به واسطه بر نهادن « من » حدی پیدا شد . يك جانب حد « من است » است ، و جانب دیگرش « جز من » که جنبه سلبی « من » است . وقتی که « من » چیزی از اشیاء را در می یابد ، در واقع حدی را که به خود داده است در می یابد . اگر « من » نمی بود « جز من » هم نمی بود . پس به این بیان معلوم شد که جز من مخلوق من است « من » شخص است و « جز من » شیئی است (۱) « من » عالم است و « جز من » معلوم غیر عالم ، و به این وجه دانسته شد که عالم و معلوم یکی است ، و جز من چیزی نیست .

« من » خود را بر نهاد ، و چون خود را بر نهاد « جز من » را برابر نهاد ، و به همین عمل من و جز من را با هم نهاد ( با هم جمع کرد) پس يك عمل بود که به سه صورت درآمد ، بر نهادن و برابر نهادن و با هم نهادن (۲) .

« من » تا وقتی که به خود پی نبرده ، و خود را بر نهاده است ، نیست ، و وقتی هست می شود که به خود پی برده باشد ، یعنی جز من را برابر نهاده باشد ، اما راستی اینست که حقیقت « من » کردار و

### Sujet et objet (۱)

( ۲ ) به فرانسه مأخوذ از لاتین . *poser* و *opposer* و *composer* و بفرانسه مأخوذ از یونانی *thèse* و *antithèse* و *Synthèse* و به جای « نهادن » می توان « گرفتن » گفت در این صورت آن سه عمل عبارت خواهد بود از « برگرفتن » و « برابر گرفتن » و « با هم گرفتن » یا اصل و مقابله و جمع هر دو .

عمل است نه وجود . زیرا که وجود که به معنی بودن است ، متضمن سکون و بی حرکتی است ، اگر بود ساکن می بود ، زیرا چیزی که ساکن نیست چگونه می توان گفت هست ؟ اما سکون مرگ است ، و چیزی که ساکن است چگونه می توان گفت جان دارد ؟

نزدیک آنکه حقیقت « من » است چه معنی دارد ؟ کوششی است برای اینکه حدی « من » به خود داده و « جز من » را برابر نهاده است دور کند ، در پهنای حقیقت خود بیفرایند و آنچه رانیت متحقق سازد .

پس آنچه حقیقت دارد با آنکه اصل وجود است « بودن » نباید به او نسبت داد بلکه آنچه به او منسوب است « بایست بودن » است ( تکلیف ) یعنی گزایندن به آنچه نیست . اما باید باشد ، یعنی کمال . پس : اصل تکلیف است ، یعنی طلب کمال . و این متضمن آزادی و مختاریت است ، و کردار و عمل برای همین است ، و فلسفه صحیح اینست که ، بدانیم بودن ( وجود ) حقیقت ندارد ، و آنچه حقیقت دارد « بایست بودن » است ( تکلیف ) ( ۱ ) پس همچنان که گفتیم ، اصل « من » است ، می توانیم بگوئیم اصل « تکلیف » است یا اصل آزادی و مختاریت است ، و چون کردار و عمل ناشی از اراده و خواست است می توان گفت : اصل اراده یا خواست است : و چون اراده از من است ، پس باز امر بر می گردد به اینکه اصل من است علت وجود « من » همان است که « من » مکلف به عمل است . عمل یعنی کوشش ، و کوشش مستلزم آنست که عایقی در راه باشد ، « جز من » عایق است و « من » به کوشش خود می خواهد عایق را از میان بردارد ، و حد را از خود دور سازد ، یعنی جهان خویش را پهنادر کند و به سوی خیر و کمال پیش برود ، یعنی ارتقا یابد . و این کوشش است که فضیلت است چون متوجه به کمال است .

---

( ۱ ) فلسفه اولی را قدما معرفت وجود می گفتند ، پس بنابر تحقیق فوق فلسفه اولی بی موضوع است .

اگر در بیانی که تاکنون کرده ایم ، تأمل فرموده و به درستی دریافته باشید ، دانسته اید که چرا فیخته از استعمال الفاظ روح و نفس دوری می‌جوید ، چون ، اگر از نفس و روح نام ببرد جسم و تن و جوهر مادی و جوهر مجرد هم باید قائل شود ، و این به عقیده فیخته حقیقت ندارد ، و تصور جسم و جدائی « من » و « جز من » و همی است که برای عقل نظری روی می‌دهد ، که دستش بسته و پایش شکسته است ، اگر عقل تمام می‌بود ، جز من نمی‌دید و دره می‌یافت که جز من چیزی نیست که وجود داشته باشد ، و علم بر او تعلق بگیرد ؛ بلکه مخلوق خود من است و علم به معنی خلاقیت است . عقل نظری که جدا کننده عالم از معلوم است ، خدمتگزار عقل عملی است که می‌خواهد به مرور زمان جز من را تابع من کنده بلکه من را از جز من فارغ سازد و به عدم تقید یعنی آزادی و مختاریت مطلق برسد ، و اگر چه به آن دسترس ندارد همواره به او نزدیک می‌شود و مایه و اصل اخلاق همین است .

چون دانسته شد که علم همین است که ، من خود را بر نهد ، و جز من را برابر نهد ، و نیز بیان شد که حقیقت من کردار و عمل است که ناشی از خواست و اراده است ، پس به این اعتبار می‌توان گفت ، عقل نظری و عقل عملی يك منشاء دارند ، و در واقع از هم جدا نیستند چنان که ماده و صورت علم را معلوم کردیم که هر دو يك منشأ دارند ، که همان فعالیت من است ، و چون این بیان به درستی دریافته شود روشن می‌گردد ، که فلسفه جز بیان حقیقت علم چیزی نیست . « من » حق دارد ، و وظیفه‌ای هم دارد ، حقش اینست که مختاریت خود را حفظ کند و وظیفه‌اش اینست که مختاریت دیگران را محترم بدارد ، و چون به غیر از من ، من‌های دیگر هم هستند ، آزادی و مختاریت من معنی ندارد ، و صورت پذیر نیست مگر به اتفاق من‌های دیگر که هیئت جامعه را تشکیل دهند ، و این فقره منشأ وجود حقوق طبیعی و سیاسی می‌باشد .

گفتیم : « من » در اصل نامحدود است ، و چون برای خود حد

همین کرد «من» و «جز من» می‌شود پس به آسانی می‌توان دریافت که آن اصل تا محدود ذات حق است ، و وجود مطلق و به قول فیخته «من مطلق» یا «مطلق» پس جهان و هر چه در او هست تمین ذات مطلق است . حقیقت انسان هم از ذات حق صادر شده است ، در او زیست می‌کند و او را در خود تجلی می‌دهد ، و چون دانستیم ، که حقیقت من کردار است ، که ناشی از اراده است ، پس «من مطلق» اراده صرف و مشیت است .

زمان چیزی نیست جز سیر «من» به سوی کمال ، پس ذات حق که همین کمال است از زمان و مکان بیرون است . و چون ذات حق «من» مطلق است که «جز من» در برابر خود ندارد ، پس در او عالم و معلوم به طور مطلق یکی است و از هم متمایز نیست .

ذات مطلق مفهوم نیست ، چون امر تا محدود نباشد مفهوم نمی‌شود . همچنین ذات مطلق شخصیت ندارد ، چون چیزی که شخصیت دارد محدود است ، و فیخته می‌گفت هر دینی که به خدا شخصیت ببندد لایق مردم دانا نیست ، و من از آن بیزارم . خداها ما نظام کرداری جهان است .

فیخته گفته است ، مذهب من همان مذهب اسپینوزا است ، اما وارونه ، و مقصودش اینست ، که ما هر دو یکی گوئیم ، اما او جوهر یگانه را که جهان از آن تشکیل می‌یابد اصل گرفت و نفس انسان را از آن بیرون آورد ، من حقیقت انسان را اصل گرفتم و جهان را از آن بیرون آوردم .

به عقیده فیخته «من» چون متحقق شد باقی است . زیرا امری که متحقق شد فنا ندارد ، اما همه من ها متحقق نمی‌شوند و آن من متحقق می‌شود که امری کلی و باقی را پرورده باشد .

ظهور پاکی و نیکی و زیبایی در اشخاص نمایش ذات حق است ، و ذات حق منشأ درستی اخلاق و کردار است . هر کس در ادای تکلیف نظریه نتیجه و ثمره عمل ندارد ، و فقط تکلیف را منظور می‌دارد ، با خداست و دیندار است . و هر کس ثمره کار خود را می‌خواهد ، بی‌خدا و بیدین است ، پس دیانت کمال اخلاقی است و کمال اخلاقی کل



دیانت است .

این بود مختصری از اصول فلسفه فیخته که شرح مفصل دارد .  
در اخلاق و سیاست و حقوق نیز تحقیقات آورده که از گنجایش این  
کتاب بیرون است .

اگر بیان ما روشن بوده و خوانندگان تأمل فرموده اند ،  
در یافته اند که این فلسفه چه اندازه به عقاید عرفا و حکمای اشراقی ما  
نزدیکست ، و فقط شیوه بیان تفاوت دارد و شاید بتوان گفت ، علمی تر  
است ، و البته این فلسفه هم تمام نیست ، و خرده های چند بر آن  
گرفته اند و از جمله اشکالاتی که به ذهن می آید اینست : که اگر (جز  
من) جنبه منفی و غیر عالم (من) است و حقیقت ندارد ، پس چگونه  
معلوم می شود ؟ و من چگونه به آن بر می خورد و آن را در می یابد ؟  
و آنکه به قول فیخته (من مطلق) است و نامحدود است ، چرا خود را  
محدود و مقید می کند ؟ اما چه فلسفه ای است که مشکلاتی باقی نگذاشته ؟  
و کدام حکمت است که معما را به درستی گشوده باشد ؟ و به زودی  
خواهیم دید که پیروان فیخته مشکل را به عقیده خود چگونه حل  
کردند ، فعلا در مباحثی که در پیش داریم این فقره را همواره باید  
در نظر داشته باشیم که کانت یکجا قائل به عوارض بود ، و یکجا قائل  
به ذاتی که منشأ و مبدأ آن عوارضند ، و ما آنها را نمی توانیم ادراک  
کنیم ، و فیخته این مذهب دوگانگی را مبدل به مذهب یکانگی کرد ،  
که فرض ذاتی که ادراک آنها برای ما میسر نباشد لازم نیست ،  
حقیقت یکی است و آن ( من ) است و باقی همه مخلوق و مصنوع  
او می باشند .

## بخش دوم

### شلینگ

«شلینگ» (۱) هر چند نزدیک به هشتاد سال روزگار گذرانیده

---

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (۱)

است (از ۱۷۷۵ تا ۱۸۵۴) زندگانش وقایع نقل کردنی ندارد ، اوقاتش همه به تحصیل و تصنیف و تدریس گذشته است . بسیار زود یعنی پیش از بیست سالگی دست به نگارش برد ، و آثارش محل توجه شد ؛ تا آنجا که گوته و شیلر که بزرگترین شعرای آلمان ، و مردانی بزرگوار و دانشمند و حکیم بودند با او مهربان شدند ، و حمایت کردند چنانکه در بیست و سه سالگی به مدرسی دانشگاه شهر «ینا» (۱) پذیرفته شد ، و آن زمان مدرس معتبر آن دانشگاه فیخته بود ، و ورود شلینگ به آنجا یکسال پیش از آن بود که فیخته به سبب اتهام به کفر از آن شهرستان دور شود ، باری شلینگ چون به سی سالگی رسید ، حکیمی نامی و معتبر بود . ولیکن از آن زمان به بعد چندان آثاری از خود منتشر ننمود ، و چند فقره از تصانیف مهم او پس از وفاتش به چاپ رسید . نام کتابهای معتبرش از این قرار است ،

« اندیشه‌ها در فلسفه طبیعت » « روح جهان » « بیان فلسفه من »  
 « فلسفه و دین » « تحقیق در حقیقت مختاریت انسان » « ادوار جهان »  
 « فلسفه صنعت » « فلسفه اساطیر » « فلسفه وحی »



از خصائص شلینگ اینست که هم به تحقیقات علمی زمان خود متوجه بوده ، و هم ذوق و طبع شاعری و عرفان داشته است ، یکجا پیرو کانت و فیخته بود ، یکجا نوع افکار افلاطون و فلوپین و اسپینوزا را در خاطر می‌پرورد ، و اشراق و وجدان درونی را در کسب علم بیش از تعقل و استدلال دخیل می‌داندست .

در آغاز زمانی که شلینگ به تحقیق پرداخت به اکتشافات جدیدی که در علوم طبیعی مخصوصاً شیمی ، و قدری هم جان شناسی و معرفت وظائف بدن دست داده بود ، متوجه شد قوای فعل و انفعال شیمیایی بهتر از پیشتر شناخته شده ، و به وجود اکسیژن و دخالتش در احتراق پی برده بودند ، و دانسته شده بود که حیات هم نوعی از احتراق است .

قوای الکتریسته و مغناطیس و خواصشان و عجایبی که از آنها سر می‌زند نیز فکراهل فہل را مشغول ساخته بود. شلینک همین‌که یک اندازه به این امور آشنا شد، شوری پیدا کرد و ذوق فلسفی‌اش او را بر آن داشت که بنا بر این معلومات، یک فلسفہ طبیعی بسازد. البته آن معلومات هنوز بسیار ناقص بود، و اکنون هم که یکصد و چهل سال از آن زمان گذشته، و بسی چیزهای دیگر مکشوف شده است، باز معلومات به جایی نرسیده که فلسفہ بر بنیادی استوار گذاشته شود، و بنا بر این بسیاری از رأیہائی که شلینک در فلسفہ طبیعت اظهار داشته غلط است، و قابل اعتنا نیست، مانند اینکه، چون مغناطیس طبیعی نوعی از آهن است، نظر به اهمیتی که برای مغناطیس تصور کرده بود آهن را عنصر اصلی دانسته، و همه اجسام را تحولات آهن پنداشته است. در حقیقت در این فلسفہ شلینک همان اشتباهی را کرده است که برای حکمای قدیم دست داده بود، که با معلومات ناقص آن زمان خواسته بودند به خیالبافی سراسر جهان را در قالب فلسفہ بریزند، جز اینکه در آن عصر چشمها باز تر و سیر ترقی علوم سریعتر بود، و خیالبافیهای شلینک منشا اثر نشد، و اهمیت آن حکیم به این خیالبافی‌ها نیست و آنچه محل توجه است نوع فکر و روش او در فلسفہ، و اشراقاتی است که برای او دست داده، و تحقیقاتی است که در فلسفہ زمان خود نموده، و او نیز مانند فیخته به وجه دیگر به وحدت وجود رسیده است، و آن جمله را نمی‌توان پر سرسری گرفت، و سزاوار است که اندکی وقت صرف آن کنیم.



پیش از آنکه به بیان فلسفہ شلینک بپردازیم، لازم می‌دانیم خاطر خوانندگان را آگاہ سازیم که در زبانهای اروپائی دو لفظ هست که به معانی چند استعمال می‌شود، و در آن معانی باید دقت تام به عمل آید، و مخصوصاً در ترجمه کار مشکل می‌شود از آن رو که ما هم الفاظی برای آنها بکار می‌بریم که مورد استعمالشان مختلف است.

و در بعضی از آن معانی تخصیص و مراحت که لازمه اصطلاح علمی است ندارند .

یکی از آن دو لفظ (۲) آنست ، که حادر علم زبان گاهی فاعل (یا نایب فاعل) و گاهی مسند الیه و در علم منطق موضوع (مقابل محمول یا موضوع به معنی محلّ عرض) می گوئیم . لفظ دیگر را (۱) هم گاه موضوع (مثلاً موضوع علم) و گاه غایت و منظور ، و گاه عین یا شیئی می خوانیم البته در مواردی که الفاظ مذکور اصطلاح شده ، و صراحت دارند ما متابعت می کنیم ، و در آن موارد به کار می بریم ، اما آن دو لفظ اروپائی هر یک معنائی هم دارند که دانشمندان ما برای آن دو معنی لفظی بکار نبرده اند ، یا همان موضوع و شیئی را گفته اند ، و گاهی ذهن و خارج تمبیر کرده اند ، درحالی که این الفاظ به قسمی که اروپائیان به کار می بردند در آن معانی نزد ما صراحت ندارند و وافی نیستند .

توضیح آنکه ، لفظ اول استعمال می شود برای آنچه ما تا کنون در این کتاب گاهی نفس ، و گاهی عقل ، و گاهی ذهن ، و گاهی عالم گفته ایم . و مقصود آن ذاتی است در وجود انسان که امور ذهنی و عقلی مانند حس و وهم و تصور و تعقل و اراده و ظایر آنها به او منتسب است به عبارت دیگر ، ذاتی که ذهن و قوای ذهنیه متعلق به او است و لفظ دوم استعمال می شود برای موجوداتی که انسان خارج از ذهن و نفس خود ادراک می کند .

به عقیده ما در بین تحقیقات حکمای اروپا ، الفاظ نفس و عقل و ذهن و موضوع در ازای لفظ اول ، و شیئی و عین و خارج در ازای لفظ دومی ، همه جا مناسب نیست ، و محتاجیم که برای آنها اصطلاح دیگری نیز داشته باشیم ، چون آن دو لفظ اروپائی اکثر در مقابل یکدیگر آورده می شوند و غالباً گوینده از اولی ذاتی را اراده می کنند که در باطن و درون وجود انسان است ، و از دومی ذات را منظور دارد که بیرون از نفس است اگر چه بدن خود انسان باشد .

---

objct (۲)      Sujet (۱)

یعنی درونی و بیرونی بودن آنها منظور است ، و به علاوه ممکن است گوینده از لفظ اول نظر به جوهر و مفارق بودن نفس نداشته باشد ، و از لفظ دوم همه وقت نظر به شیئی مادی نیست و از طرف دیگر از صد سال پیش این دو لفظ بسیار فراوان به کار برده می شود و دائماً محل ابتلا است ، و این ملاحظات همه ایجاب می کنند که برای آنها اصطلاح خاص اختیار کنیم . (۱)

در مواجهه با این مشکل ما دو کلمه « درون ذات » و « برون ذات » را اختیار کردیم (۲) و تا وقتی که اصطلاحات بهتر به نظر نرسیده به کار می بریم ، و البته هر زمان الفاظ مناسب تر پیدا شد اینها را ترك کرده تبدیل به احسن می کنیم ، و نیز مانعی ندارد که هر جا سیاق عبارت مقتضی باشد به جای درون ذات ، ذهن یا عالم یا نفس بگوئیم ، و به جای برون ذات ، خارج یا معلوم یا شیئی و به جای درون ذاتی ، ذهنی و به جای برون ذاتی ، خارجی بگوئیم ، یا عبارات دیگری که مراد را به خوبی برساند . اینک برویم بر سر فلسفه شلینگ .



(۱) این دو لفظ از الفاظ اروپائی است که ترجمه آنها به فارسی مایه سرگردانی می باشد و چاره نیست جز اینکه هر جا بر حسب مناسبت به لفظ خاص ترجمه شود ، و تا کنون چنین کرده ایم چنانکه در متن اشاره شد ، ولیکن الفاظی که پیش از اینها به کار برده ایم هیچکدام به معنائی که اینجا منظور است وفا نمی کنند ، پس مجبوریم اصطلاح بسازیم ، اما این اصطلاحات که ساخته ایم عمومیت ندارد و ما را از الفاظ سابق بی نیاز نمی کند .

(۲) اگر به نظریاید که به جای درون و برون ممکن بود ظاهر و باطن یا نظایر آن گفته شود ، توضیح می دهیم که ظاهر و باطن و امثال آنها نیز مانند نفس و عقل و موضوع و غیرها معنی و مورد استعمال خاص دارند که از دست نباید داد ، و به جای خودش باید به کار برد ،



کسانی که « جزمین » یعنی طبیعت (۱) (یا جهان یا بیرون ذات) را اصل و حقیقت می‌خوانند و وجود مطلق می‌پندارند ، بر خطا هستند ، زیرا که جهان معلوم است و وجود معلوم بدون وجود عالم متصور نیست ، و به قول فیخته تا « من » نباشد جز من نخواهد بود. از طرف دیگر سخن فیخته هم تمام نیست که « من » یعنی درون ذات را حقیقت وجود می‌داند ، زیرا که « من » عالم است و عالم بدون معلوم معنی ندارد ، و اینکه فیخته می‌گفت « جزمین » حقیقت ندارد ، درست نیست . چون جزمین یعنی جهان معلوم است ، و اگر حقیقت نداشت معلوم نمی‌شد و عالم هم وجود نمی‌داشت ، پس « من و جزمین هر دو حقیقت دارند الا این که هیچکدام حقیقت مطلق (۲) و وجود ذاتی (۳) نیستند ، و حقیقت مطلق برتر از این هر دو است ، و شرایط هیچگونه وجودی در او نیست ، چون او خود شرط و علت هر وجودی است ، و می‌توان گفت : هم عالم است هم معلوم ، یعنی



و اگر بگویند چرا ذات درونی و ذات بیرونی نمی‌گویید ؟ گوئیم ، اولاً ترکیب درون ذات و بیرون ذات بیشتر به کلمه مفرد شبیه است ، ثانیاً از این دو کلمه محتاجیم مشتقات نیز بسازیم ، مثلاً درون ذاتی (Subjectif) و بیرون ذاتی (Objectif) که منسوب به درون ذات و بیرون ذات باشد ، و این مشتقات را از ذات درونی و ذات بیرونی نمی‌توان ساخت. ضمناً از خوانندگان التماس داریم که این اصطلاحات را اگر پسندیدند در غیر مورد به کار نبرند ، و تا معنی و مورد استعمال آنها را به درستی دریافته اند ، از استعمال آنها خودداری کنند تا مانند بعضی از الفاظ موضوع فرهنگستان نشود که به کلی بر خلاف نیت فرهنگستان و غلط بکار می‌برند ، و عبارات عجیب و غریب از آنها می‌سازند ، زیرا که درون ذات و بیرون ذات موارد استعمال خاص دارد که در غیر آن موارد الفاظ دیگر باید به کار برد .

La Nature (۱)

L'Etre en soi (۳)

L'Absolu (۲)

وجهی از ادعای است و وجهی از او معلوم است ، و او خود یکسان است ، و در او فرق نیست ، و بی تفاوتی است ، (۱) و شخصیت ندارد ، و عالم و معلوم در او مشخص نیست ، وجه متقابلها (۲) در او جمعند ، و اینهمانی (۳) دارند ، و وجود مطلق هم این وجه آن است ، یا نه این وجه آن است ، متقابلاً چون نمایش می یابند عالم و معلوم می شوند ، و درون ذات و برون ذات می گردند ، به قول عرفای ما وجود مطلق حقیقی بی رنگ است و رنگ متعلق به درون ذات و برون ذات است ، و آنها در عالم حقیق ماته دو قطب جریانه الکتریسته می یابند که مادام که جریان واقع نشده است ، الکتریسته نه مثبت و نه منفی است ، و مطلق سودار نیست در وجود عم هر چه يك قطب غالب می آید ، درون ذات و عالم می شود ، و هر جسا قطب دیگر غالب می یابد ، درون ذات یعنی معلوم صورت می پذیرد ، در جهان یعنی طبیعت قطب محسوس غالب است ، و دو نفس یا روح (۴) قطب علم و عقل غالب دارد ، و این در واقع حلقه مذهب اسپینوزا است که تیسیرش تفاوت کرده است ، اسپینوزا می گفت : جوهر یکی است و او گاه خاصیت فکر و عقل دارد (نفس یا روح) ، و گاه خاصیت ابعاد داشتن (جسم) شلینگ می گوید ، وجود یا من مطلق یکی است ، و او گاه عالم (من) می شود ، گاه معلوم (جز من) به عبارت دیگر روح و جسم هر دو از وجود مطلق صادر می شوند .

پی تفاوت عمده فلسفه شلینگ با فلسفه فیخته اینست ، که فیخته جهان محسوس و برون ذات را بی حقیقت می شمارد ، و حقیقت را منحصر به درون ذات می داند ، و شلینگ برای جهان هم حقیقت قائل است ، ولیکن شلینگ معتقد است که جهان و طبیعت یا برون ذات با درون ذات یعنی روح ، از يك جنس و يك منشأ است ، و

Les Contradictaires (۲)      L'indifférence (۱)

که متناقضها هم می توان گفت .

Esprit (۴)      Identité (۳)

هیچکدام حقیقت مطلق و خالق و مخلوق یکدیگر نیستند و همان قوایی که در روح یا نفس درکار است ، در طبیعت نیز هست ، و مردود به موازات یکدیگر و به يك قاعده سیر می کنند ، و از این رو است که ما می توانیم به وجود طبیعت پی ببریم و نیز می فهمیم که روح در جهان چگونه پرورش می یابد . در واقع جهان طبیعت همان سیری است که روح برای پرورش یافتن می کند پس ، باید در طبیعت قوای دیگر باشد غیر از قوای ظاهری که محسوس است ، به عبارت دیگر اینکه فیخته دونفسی يك امر نا محدود دریافت که قوه تعدید کننده ای در مقابل دارد ، و به این واسطه درون ذات و برون ذات دوست می شود ، این تقابل در کلیه طبیعت باید باشد جز اینکه در طبیعت آن قوای متقابل ضعیف ترند ، و منتهی این سخن چنین می شود ، که ماده روحی است که ساکن است و خواب است ، و روح ماده ایست که به فعالیت درآمده است .

فیخته برای درون ذات و به قول خود او برای «من» به عمل و به مرحله تشخیصی داده بود ، بر نهادن و برابر نهادن و با هم نهادن . که اولی وجود عالم (درون ذات) را صورت می دهد و دومی ماده صورت و معلوم (برون ذات) را آماده می کند ، و سومی جمع میان صورت و ماده یعنی تحقق وجود است .

شلیك این سه مرحله را عمومیت داده ، که در هر مقام بنگری صورتی است و ماده ای ، و جمع میان آن دو که مقام اینهمانی است ، چنان که «جز من» یعنی طبیعت به حال دارد ، یکی ماده که جذب و دفع دارد ، و قتل خاصیت او است ، و به منزله برون ذات است و بیجان است ، دوم ، نور که به جای صورت است و مایه تشکل و تشخیص است ، سوم ، جمع میان صورت و ماده یا نور و قتل که وجود جان دار را تشکیل می دهد و حقیقت است ، و این سه مرحله از یکدیگر جدا نیستند ، و سراسر جهان متشکل و جاندار است ، و حتی جمادات که ما آنها را بیجان می دانیم ، جان دارند ، چه اگر جان نداشته باشند جان و حیات از کجا حادث می شود ؟

همچنان که جهان طبیعت و برون ذات این سه مرحله را دارد ،



نفس یادرون ذات هم يك جنبه مادی دارد که علم (۱) است، و جنبهٔ صوریش عمل (۲) است، و جمع میان آن دو و مقام اینهمانی او صنعت است (هنرهای زیبا) (۳) و به عقیدهٔ شلینگ صنعت مرتبهٔ اعلای زندگانی روح است، و از تأمل در فعالیت صنعتی انسان می‌توان پی برد به این که چگونه از قوهٔ غیر مندرک غیر شاعر (مثلاً قوای طبیعت) امور منتظم و معقول و با آهنگ سر می‌زند، زیرا هنری که از شخص صنعتگر بروز می‌کند، از روی تقل نیست، بلکه بهترین آثار صنعتی از صنعتگر در حال بیخودی بر می‌آید.

فلسفهٔ شلینگ را در آن قسمت که به امور طبیعی می‌پردازد، و بیان احوال طبیعت را می‌کند، و با امور عقلی و روحی تطبیق می‌نماید فلسفهٔ طبیعت (۴) می‌نامند، و آنجا که وحدت وجود و اینهمانی امور متقابل را روشن می‌سازد فلسفهٔ اینهمانی (۵) می‌خوانند.

افکار شلینگ به راستی شگفت است، ذوق سرشار دارد و پیداست که به اشراق به نکات دقیق بر می‌خورد، ولیکن شاید بهمین دلیل است که احوالش مختلف است، و عقایدش به يك سامان نیست، چنانکه بعد از دورهٔ وحدت وجود متوجه به دیانت مسیحی شده، و گرفتار توجیه خدای متشخص (۶) گردیده است، و چون بنیاد فکرش بر تقابل قوا بوده و برای شخصیت و تعین به جز این راهی نمی‌یافته است، برای اینکه خالق جدا از مخلوق قائل شود، ناچار شده است که بگوید، خدا باید دو جنبه متقابل داشته باشد، جنبهٔ علم و کمال و محبت الوهیت، و جنبهٔ نقص و جهل و خود خواهی غیر الهی تا از يك طرف بتواند شخصیت داشته باشد و از طرف دیگر چون محبت بر خود خواهی غلبه کند خلاقیت از او ظاهر گردد، و به این طریق تعلیمات مسیحیان درست شود که خداوند مخلوق را از روی محبت خلق فرمود،

Action (۲)      Connaissance (۱)

Philosophie de la Nature (۲)      Art (۲)

Philosophie de l'Identité (۵)

Dieu Personne (۶)

و آنچه از ظاهر عبارات تورات و انجیل درباره مباینت خالق و مخلوق مفهوم می شود موجه گردد .

اگر بخواهیم بیان کافی از عقاید شلینگ بنمائیم سخن دراز می شود، و هر چند بعضی افکار دقیق دارد که نمونه ای از آن به دست دادیم خیالاتی هم بافته است که شرح آنها در این هنگام برای ما مناسب و ضرورت ندارد .

ضمناً توجه می دهیم که فیخته و شلینگ هر دو تحقیقات خود را از دنبال کردن تعلیمات کانت ، در امر چگونگی حصول علم برای انسان، آغاز کردند . ولیکن کم کم از شیوه فلسفه نقادی تجاوز کرده در طریق تحقیق از جزمیان شدند ، و در کلیه مباحث فلسفی از روان شناسی و حکمت الهی و حکمت طبیعی و سیاست و غیر آن وارد گردیدند، و فلسفه اولی را به روش نو و بدیع تجدید کردند نظر به همین که اشاره کردیم که بیان چگونگی علم ناچار تا يك اندازه مردم محقق را به تأمل در احوال عالم و معلوم نیز می کشاند ، و این کیفیت را در احوال هگل و بیان فلسفه او که فلسفه جامعی است نمایان تر خواهیم یافت .

## بخش سوم

### هگل

#### ۱- احوال هگل

« هگل » (۱) معاصر فیخته و شلینگ بود ، از فیخته هشت سال کوچکتر ، و از شلینگ چهار سال بزرگتر ، و با این هر دو رفاقت داشت . و با شلینگ همساز گردی بود ولیکن قریحه هگل مانند شلینگ به زودی نمایان نشد ، و در وقتی که شلینگ تصانیف مهم خود را منتشر کرد و

به مدرسی واشتہار رسیدہ بود ، ہگل هنوز بہ مطالعہ اشتغال داشت . و با اینکه سالخورده تر از شلینگ بود شاگرد او بشمار می رفت . تا اینکه در زبان یونانی و لاتین و علوم ریاضی و طبیعی تبحری بہ سزا یافت . نخستین تصنیف مهم او درسی و ہفت سالگیش منتشر شد . در شہرہای مختلف آلمان تدریس کردہ و سرانجام در چہل و ہشت سالگی در دانشکاہ برلن بہ جای فیختہ کہ چہار سال پیش از آن در گذشتہ بود مدرس شد ، و کم کم در مدرسہ صاحب مقام گردید ، و در حکمت اعتباری تمام یافت ، چنانکہ بازار شلینگ را از رونق انداخت خاصہ اینکه پس از رسیدن بہ رأی و نظر مستقل با نظریات شلینگ بہ مخالفت برخاست ، و آن حکیم تا ہگل زندہ بود تقریباً لب فرو بستہ بود . وفات ہگل در شصت و یک سالگی بہ مرض وبا واقع شد (سال ۱۸۳۱) . تصانیف معتبری کہ از ہگل باید مذکور شود ، یکی کتابی است بہ نام « معرفت آثار روح » و یکی بہ نام « علم منطق » و دیگری کتاب مفصلی است جامع فلسفہ او و « دایرۃ المعارف علوم فلسفی » نام دارد ، و کتابی ہم نوشتہ است بہ نام « فلسفہ حقوق » . در فلسفہ تاریخ و فلسفہ دیانت و معرفت زیبایی نیز تصانیف چند از او باقی ماندہ کہ در واقع درسہائی است کہ در دانشکاہ در این مباحث دادہ است .

آثار ہگل بہ دشواری فہم معروف است ، و در این باب حکایاتی ہست از جملہ از قول خود او نقل کردہ اند ، کہ تنہا یکنفر فلسفہ مرا فہمید و او ہم نفہمید ، و نیز گفتہ اند وقتی کسی معنی عبارتی از عبارات او را از خود او پرسید ، پس از تأمل جواب داد : « وقتی کہ این عبارت را می نوشتم من و خدا ہردو می فہمیدیم ، اما اکنون تنہا خدای فہمد . و نیز معروف است کہ کتاب او را در منطق یکی از دانشمندان بہ زبان فرانسہ نگارش داد . چون ہگل آن نگارش را دید گفت ، حالامی فہم کہ چہ می خوانتم بگویم ، نگارندہ این سطور امیدوار نیستم کہ ہنر آن دانشمند را داشتہ باشم ، و فلسفہ ہگل را قابل فہم کنم ، ہم مگر لطف قریحہ خوانندگان و آشنائی ایشان بہ علم و عرفان گامی چند پیش بگذارد .

هکل در علم و حکمت و ادب قدیم و جدید متبحر بوده ، و بی‌همهٔ حکمای پیشین نظر داشته است ، ولیکن مخصوصاً از هر قلیطوس و برمانیدس و افلاطون و ارسطو و اسپینوزا و بالاخص از کانت و فیخته و شلینگ استفاده کرده است ، مشربش مانند بعضی از دانشمندی که نام بردیم وحدتی و یکی گوئی است ، ولیکن بیانش با همهٔ آنان تفاوت کلی دارد ، گذشته از اینکه مانند بعضی از قدما فلسفه‌اش جامع حکمت نظری ، یعنی طبیعی و الهی است ؛ و سیاست و دیانت و صنعت را نیز شامل است ، و در عین اینکه عقایدش همه مورد تصدیق نیست می‌توان گفت ، آخرین فلسفه ایست که جامع کلیه مسائل و مباحث حکمتی است ، و تعلیمات هکل در دنیا و در افکار دانشمندان تأثیر کلی بخشیده ، و مخصوصاً در سوق دادن آلمانیان به سوی بعضی عوالم مدخلیت تمام داشته است ، چنان که از بیان فلسفهٔ او معلوم خواهد شد .

## ۲ - فلسفهٔ هکل

در اینجا مناسب است مقدمه‌ای را که برای فلسفهٔ فیخته نگاشتیم قدری تتمیم کنیم .

از تعلیمات حکمای یونان مخصوصاً برمانیدس و سقراط و افلاطون و ارسطو دانسته و مسلم شد ، که هر چند برای حصول علم به اشیاء و امور جهان از حس ناگزیریم ، اما به وسیلهٔ حس تنها که فقط به جزئیات تعلق می‌گیرد علم حاصل نمی‌شود ، و معلوم وقتی دست می‌دهد که قوهٔ فهم و تعقل به کار برده شود ، و جزئیات را تحت کلیات در آوریم ، تا به قول قدما صورتی از شیئی در ذهن حاصل گردد . نزاع مادیان و روحانیان و اختلاف اصحاب حس و اصحاب عقل هم که پیش از این گوشزد کرده‌ایم ، در این باب مدخلیت ندارد . مادی صرف هم که باشیم چاره ندازیم از اینکه قبول کنیم ، که انسان قوه‌ای دارد که از جزئیات کلیات انتزاع می‌کند ، و علم را می‌سازد و آن قوه را

فهم و عقل (۱) می گوئیم ، و آن کلیات را علم یا معلوم و تصور و مفهوم و مقبول (۲) می نامیم .

حکمای اروپا که به نکته سنجی پرداختند ، و در این باب دقیق شدند تحقیقاتشان به فلسفه نقادی کانت منتهی گردید ، که روشن کرد که ما از جهان و موجودات آن هیچ خبری نداریم جز تصورات و مفهوماتی که ذهن ما خود می سازد ، به شرحی که در جلد دوم این کتاب باز نمودیم ، و به این وجه روشن شد که می توان گفت ، عاقل و مقبول و عالم و معلوم یکی است ، و بنابراین می توان به علم اعتماد کرد ، در هر حال نظریه این بیان چنانکه اشاره کردیم می توان گفت ، کانت اصالت تصویری (۳) است (یا اصالت علم یا اصالت مقبول) زیرا مطابق بیان او عوارض و حوادث که عقل ما به ادراک آنها قادر است ، جز تصوراتی که همان عقل آنها را می سازد ( علم ) چیزی نیستند ، و ذوات جوهری که محل و مبنای آن عوارضند ، و وجود مطلقند ، ( که به فارسی می توانیم خود هستی بگوئیم ) عقل ما به ادراک آنها دسترس ندارد .

در ضمن بیان فلسفه کانت به این فقره هم اشاره کردیم ، که کانت از اصالت تصور ابا دارد ، و این بنا بر آن بود که معنی اصالت تصور را چنین بدانیم ، که غیر از تصورات ذهنی ما چیزی در جهان وجود ندارد ، چنان که « بر کلی » به وجهی و « هیوم » به وجه دیگر همین اعتقاد را داشتند . تبری کانت از اصالت تصور برای این بود که گمان نبرند نتیجه مذهب او این می شود که ، در عالم حقیقی نیست ، زیرا این مذهب سوفسطائیان است .

پس تصرفی که فیخته در فلسفه کانت به عمل آورد ، اگر درست توجه بفرمائید مذهب اصالت تصور را تأیید و تکمیل کرد ، زیرا او مدعی است که غیر از ذهن ( یا نفس یا عقل ) و تصورات او حقیقی نیست ، حقیقت و وجود مطلق و خود هستی همانا درون ذات است ، و برون

---

Concept, Idée (۲)

Raison, Entendement (۱)

Idéaliste (۳)

ذات نتیجه وجود او است و پس ، و اینک بهتر آن می دانیم که مذهب اصالت تصور را چنان که فیخته بیان کرده است ، اصالت معقول یا اصالت عقل یا اصالت علم اصطلاح کنیم ، زیرا می ترسیم از کلمه اصالت تصور همان اشتباهی که کانت از آن استیضاح داشت دست دهد ، و چنین پنداشته شود که معنی این مذهب اینست که حقیقتی در کار نیست .

اصالت معقول یا اصالت عقل یا اصالت علم ، در واقع مذهب همه حکمائی است که متوجه بوده اند که علم و حقیقت آنست که به عقل ادراک می شود ، و سردفتر این حکما افلاطون است و ارسطون نیز همین مذهب را دارد ، جز اینکه افلاطون معتقد بوده است که معقول وجود خارجی مستقل دارد ، و ارسطو مدعی بوده است که معقولات و کلیات فقط در محسوسات وجود خارجی پیدا می کنند ، در هر حال فیخته چون حقیقت را منحصر به درون ذات دانسته است ، مذهب او را برای اینکه از دیگران متمایز باشد اصالت عقل یا اصالت علم درون ذاتی (۱) خوانده اند .

شلینگ نیز مذهب اصالت عقل داشت ، ولیکن به وجهی که در فلسفه او بیان کردیم ، او به برون ذات هم قائل بود ، و ذات مطلق را فوق (۲) درون ذات و برون ذات می دانست ، پس مذهب او را اصالت عقل یا اصالت علم برون ذاتی (۳) نامیده اند .

اما هگل نفقه دیگری ساز کرد و آن اینست که ، حقیقت و خود هستی به جز عقل یا علم چیزی نیست ، و درون ذات و برون ذات همه مظاهر او و ، در درون او (۴) و در واقع حالات او (۵) و مخلوق او هستند ، پس مذهب او را اصالت عقل یا اصالت علم مطلق (۶)

Transcendant (۲)

Immanent (۴) مقابل

Idéalisme Subjectif (۱)

Ldéalisme objectif (۲)

Modes (۵) Transcendant

idealisme absolu (۶)



هکل مذاهب همه حکمای پیشین را حق می‌داند و می‌گوید ، اختلاف آنها در اعتباراتی است که در نظر گرفته اند ، و فلسفه من شامل و جامع همه آن تعلیمات است . و حق اینست که چون فلسفه او را درست دریابیم ، می‌بینیم در اینکه وجود واحد است ، موافق برماندیس است ، و در اینکه مدار امر جهان بودن نیست بلکه شدن است ، با هرقلیطوس هم‌رأی است ؛ و در اینکه هستی حقیقی معقول است پیرو افلاطون است ، و در باب وجود و عدم ، و قوه و فعل و فاعل و غایت ، و اینکه هستی مطلق همان غایت غایات ، و صورت صور و عقل عقول است ، ارسطو را تصدیق دارد . و مانند اسپینوزا وحدت جودی است . در حالی که شاگرد کانت است ، و به وجهی هم مشرب رفقای خود یعنی فیخته و شلینگ می‌باشد . و با اینهمه فلسفه اش بدیع است ، و باهریک از پیشینیان اختلافات هم دارد ، و عجب اینکه بعضی از پیروانش درباره او غلو کرده و او را از بزرگترین فیلسوفان شمرده ، و تعلیماتش را آخرین مرحله حکمت پنداشته اند . و بعضی از مخالفانش بکلی منکر او شده و سخنانش را بیمعنی دانسته اند ، اما حق اینست که از افراط و تفریط هر دو برکنار باید بود ، و میانه روی را از دست نباید داد ، و تصدیق باید کرد که تحقیقات هکل بسیار پر معنی و قابل توجه است ، ولیکن نقص و خطا هم فراوان دارد و چنانکه مکرر خاطر نشان کرده ایم ، نمی‌توان امیدوار بود که به این زودیها فلسفه کامل به دست آید و معمای جهان گشوده شود . باری یکی از اموری که سبب شده است که فلدغه هکل به دشواری فهمیده می‌شود همین است که شامل و جامع همه فلسفه‌های پیشین است ، و ناظر بر آنها است ؛ نه اینکه از هر کس چیزی گرفته و مرقمی از برچیده‌های خود ساخته باشد ، چه در آن صورت فهمش دشوار نمی‌بود بلکه به این وجه که دریافتهای حکمای پیشین را در بوته فکر خود گذاخته و ورزیده ، و همچون خاصی ساخته که بسیار در هم و پیچیده است ، و آنچه مایه مزید اشکال می‌شود اینست که ، در تعبیر مطالب و

اختیار و اصطلاحات هم استقلال به خرج داده و مقید نشده است که هر لفظ را به معنی که پیشینیان استعمال کرده‌اند به کار ببرد، گذشته از اینکه خوش بیان هم نیست.



برای این که بتوانیم يك اندازه از فلسفه هگل سر در آوریم ، باید باز بر سبیل مقدمه تذکراتی بر طبق مشرب او و اصولی که در نظر داشته است بدھیم .

موجود دونهو است ، موجود در نزد حس که جزئی و شخصی است . و موجود در نزد عقل که کلی است، موجود محسوس ثابت شد که حقیقت ندارد ، و آنچه حقیقت دارد وجود معقول است ، و این دو نحو وجود را در فلسفه هگل همواره از نظر دور نباید داشت ، و متوجه باید بود که وقتی می گویند ، شیئی یا شخص که جزئی است حقیقت ندارد و حقیقت معقول و کلی است، مقصود این نیست که جزئی وجود خارجی ندارد و کلی وجود خارجی دارد ، مقصود اینست که وجود خارجی یعنی محسوس ، که مقید به زمان و مکان است (زیرا که اگر مقید به زمان و مکان نباشد به حس و ادراک در نمی آید) وجودش مستقل و اصیل و بالذات نیست بلکه بالمرض است ، و تابع وجود عقل و فرع او است ، و وجودی که مستقل و اصیل و بالذات است معقول است، و این حکم از بیانات حکمائی که فلسفه نقادی را تأسیس کرده‌اند به خوبی روشن شده و دانسته ایم ، که هر موجودی وجودش بسته به تصور و علمی است که ما از او در ذهن خود داریم ، یعنی موجودات همه وجودشان فرعی و نسبی و اضافی است مگر معقولات و تصورات که وجودشان بسته به امر دیگر نیست ، و اگر نسبتی داشته باشند به خودشان است ، پس اصیل و مستقل و بالذاتند .

نتیجه این که وجود حقیقی آنست که به طور کلی ادراک شود ، پس کلیات اصل وجود می باشند .

نکته دیگر اینکه وقتی می خواهیم معمای جهان را حل کنیم دنبال علت فاعلی (۱) نباید برویم ، زیرا از یک طرف ذهن به تسلسل

(۱) Cause که آنرا Cause efficiente هم می گویند .



راضی نمی‌شود و ناچار علت نخستین می‌جوید ، از طرف دیگر چون علت نخستین را در نظر گرفتیم تازه معما حل نشده و طبع قانع نگردیده است ، زیرا این مشکل باقی می‌ماند ، که علت نخستین چرا علت نخستین شده است ؟ پس برای اینکه معما گشوده شود باید غایت یا وجه و دلیل وجود را دریابیم ، چه اگر دانستیم برای چه موجود شده است به عبارت دیگر ، چون معلوم شد که امری معقول است ، طبع قانع می‌شود و علت دیگر نمی‌جوید ، و روشن است که هر چیزی توجیه لازم دارد اما خود وجه توجیه نمی‌خواهد ، چنانکه در قیاسات منطقی و وقتی که صغری و کبری به درستی چیده شد و نتیجه به دست آمد به صحت آن یقین حاصل می‌شود ، و طبع قانع می‌گردد ، از آن رو که دلیلش معلوم شده و دانسته‌ایم ، که امری معقول است ، و از آن مقدمات این نتیجه باید به دست آید ، و درمی‌یابیم که باید چنین باشد ، و چون دانستیم که باید چنین باشد فکرمان آسوده می‌شود ، و از عبارات معروف هگل است که ، آنچه واقع و متحقق (۱) است ، معقول (۲) است . و آنچه معقول است متحقق است ، چه روشن است که آنچه واقع است نمی‌تواند خلاف عقل باشد ، و آنچه عقل بر او حکم می‌کند نمی‌تواند واقع نباشد .

وجه و دلیل هر امری معقول است و می‌توانیم آن را علت عقلی هم بخوانیم و آن همان عقل (۳) است ، و روشن است که عقول جزئی همانا برای امور جزئی می‌توانند وجه و دلیل یا علت عقلی باشند ، اما چون جهان عبارت از کل موجودات است ، وجه او هم کل عقل یا عقل کل است و ذات مطلق و خود هستی که آن را می‌جوئیم ، عقل مطلق است که عقول اشخاص نمونه و پرتوی از آن و رهبر به سوی آنست .

Rationnel (۲) Réel (۱)

Raison (۳) که هم به معنی عقل است و هم به معنی دلیل و

جهت! یا علت عقلی .

عقل در تحصیل علم کاری که برای مامی کند ، ادراك کلیات است پس اگر بخواهیم عقل را بشناسیم و به ذات مطلق پی ببریم ، باید کلیات را بشناسیم . از این گذشته جهت ودلیل و علت عقلی در حال و هر مورد به جز کلی نتواند بود ، و این امر به اندک تأملی روشن می شود که هیچ شیئی که وجود خارجی داشته باشد نمی تواند علت عقلی باشد ، و علت عقلی همانا امری است انتزاعی و بنا بر این کلی است .

اما کلیات دو قسمند؛ بعضی به ازاء آنها در خارج چیزی موجود هست ( معقولات نخستین به اصطلاح قدما نه به اصطلاح کانت ) مانند درخت و حیوان و ماه و ستاره و چیزهای دیگر . بعضی به ازاء آنها در خارج موجودی نیست ( معقولات دومین ) همچون کیف و کم و وحدت و کثرت و مانند آنها از این دو قسم کلیات آنها که معقول صرفند و معقولات دومین اند ، که به قول کانت معلومات قبلی می باشند ، زیرا که معقولات نخستین معلوم شدنشان به خود عقل پس از تجربه و مشاهده حسی است ، پس معقولاتی که مربوط به عقل مجردند و اینجا منظور نظر ما می باشند ، معقولات دومین اند که کانت آنها را مقولات (۱) نامیده است ، پس امر منتهی گردید به اینکه معقولات را بشناسیم ، و قسمت مهم فلسفه هگل مربوط به این امر است ، و به عقیده او کاری که کانت در تشخیص معقولات کرده ناتمام و بی بنیاد است ، زیرا معقولات همه از عقل برمی آیند و يك منشأ دارند ، پس در واقع همه یکی هستند ، یعنی همه باید یک رشته باشند و هر مقوله از مقوله دیگر برآید و مانند زنجیر به یکدیگر پیوسته باشند و کانت این کار را نکرده است .

هگل به این کار کمر بست ، و آنچه در این خصوص نگاشته

(۱) *Catégorie* که قدمای ما هم قاطینوریاس می گفتند .

البته مشابهت لفظی مقولات و معقولات مایه اشتباه خوانندگان نخواهد شد .

منطق (۱) نامیده است ، ولیکن منطق او چندان ذباهتی به منطق پیشینیان ندارد نه بیان قواعد استدلال و برهان است ، نه آلت احتراز از خطای فکر است ، و اهل تحقیق گفته اند ، منطق هگل منطق نیست معرفت وجود (۲) و فلسفه اولی (۳) است زیرا سیر و سلوك عقل را در تعقل مقولات و كشف مقولات بیان می کند به وجهی که سیر تحقق موجودات را نیز باز می نماید ، چه بنابر اینکه به عقیده هگل هرچه واقع است عقلی است ، و هرچه معقول است واقع است ، پس سیر تعقل مقولات همان سیر تحقق موجودات می شود . در واقع مقولات نه تنها چنانکه کانت می گفت ، قالبهایی هستند که معلومات در آن قالبها ریخته می شود بلکه انحاء وجود و مراحل ایجاد می باشند .

پیش از آنکه وارد بیان اجمالی منطق هگل شویم ، باید روش سلوك عقلی (۴) او را در كشف مقولات بلکه در کلیه تحقیقات فلسفی باز نماییم ..



روش کانت را در كشف مقولات دیدیم ، این بود که ، ببیند قضایا به چند وجه تعقل می شوند ، پس وجوه قضایا را چهار یافت و از هر يك از آنها يك مقوله استخراج کرد ، و سپس از هر يك از آن چهار مقوله سه مقوله درآورد ، که جمعا دوازده مقوله شد . و این مقولات را مقولات فهم نامید ، از آن رو که ذهن انسان هرچه را می خواهد فهم کند در قالب این مقوله ها می ریزد و مفهوم (۵) را می سازد .

Ontologie (۲)      Logique (۱)

Métaphysique (۳)

Concept (۵)      Dialectique (۴)

هگل نظرش به اینست که ذهن انسان پس از فهم (۱) تعقل می کند و به نکات دیگر بر می خورد و عقل (۲) برتر از فهم است ، و مقولات را باید به سلوك عقلی کشف نمود .

توضیح آنکه ، فهم مقید به اصل اینهمانی (۳) و این نه آنی ، و امتناع جمع متقابلان (۴) است ، به این معنی که فهم می گوید ، يك چیز همان چیز است و غیر آن چیز نیست ، و چیز با نا چیز جمع نمی شود به عبارت دیگر : هستی هست و نیستی نیست ( ۵ ) هستی نیست نمی شود و نیستی هست نمی شود ؛ و هستی با نیستی جمع نمی آید .

اما عقل می رسد به آنجا که در می یابد که در هستی نیستی است ، و در نیستی هستی است و می توان گفت ، متقابلان جمع می شوند ، به این معنی ، که اموری که به تصور درمی آیند همه اعتباری و اضافی و نسبی هستند ، و همه باهم مناسباتی از مشابهت و مابینت و جز آن دارند که بدون منظور داشتن آن مناسبات ، تصور آن معانی به درستی برای ذهن میسر نمی شود ، و بی معنی خواهد بود ، تا آنجا که اگر همه مناسبات را از يك معنی سلب کنند منتهی به نقیضش یعنی به عدم آن معنی می گردد . مثلا ، وجود بحث بسیط و هستی صرف ، که او را با امری دیگر مرتبط و متناسب نیا نگاریم ، در عین اینکه وجود و هستی است ، عدم و نیستی است . زیرا نه این چیز است و نه آن چیز ، پس هیچ چیز نیست . چنانکه اگر روشنائی مطلق باشد چیزی دیده نمی شود و در حکم تاریکی مطلق است ، و بینائی وقتی دست می دهد که روشنی با سایه همراه شود ، یعنی نور دارای رنگ باشد ، پس هر مفهومی باید با نقیض خود جمع شود تا معنی تامی حاصل آید ، و هر چیزی دورو دارد مانند پارچه که رویه و آستر دارد ، و از جمع آن دورو روی سوم درست

Raison (۲) Entendement (۱)

Principe d'identité (۳)

Principe de Contradiction (۴)

(۵) این عبارت یادگار برمانیدس است .

می‌شود که حقیقت پارچه همانست ، و این همان نکته ایست که فیخته در تحقیق امر وجود درک کرده ، و این قسم تعبیر نموده بود که «بر نهاده» (۱) باید «برابر نهاده» (۲) داشته باشد ، تا این دو «هم نهاده» (۳) شده حقیقتی را صورت دهند .

این روش سه پایه (۴) بر نهاده ، و برابر نهاده و هم نهاده قاعده ایست که هگل در استخراج همه مقولات ، بلکه در سیر همه موجودات عمومیت داده است . اصل با مقابلیت ، و اثبات با نفی باید همراه گردد ، تحلیل واقع شود ، سپس ترکیب دست دهد تا امر کی صورت بپذیرد ، و درمادیات هم این قاعده به این مثال روشن می‌شود که تخم چون در خاک بر نهاده شود تحلیل می‌یابد ، سپس از ترکیب اجزایش ، گیاه که هم نهاده آنها است به وجود می‌آید .

پس هگل در کشف مقولات مفهومی را که ساده ترین و بدوی ترین مفهومات باشد ، به طور اصل بر می‌نهد و مقابلیت را که نفی او است برابر می‌نهد تا مقوله تمامتری به دست آید ، سپس این مقوله را باز بر می‌نهد ، و مقابلی برابر او می‌نهد و همین قسم پیش می‌رود درجه به درجه تا به مقوله ای برسد که مقابل نداشته باشد . یا به عبارت دیگر متقابلهای همه در او جمع باشند و کاملترین مقولات و موجودات باشد .

در نظر اول چنین پنداشته می‌شود که هگل در این سلوك عقلی ، جمع متقابلان را ممتنع نمی‌داند ، بلکه واجب می‌انگارد ، ولیکن حقیقت این نیست . اولاً متقابلانی که هگل برابر می‌نهد مفهومات انتزاعی (۵) هستند ، و فقط هم نهاده است که متحقق (۶) است ، ثانیاً برای فرار از جمع متقابلان است که از بر نهاده ، و برابر نهاده هم نهاده ساخته می‌شود و پس از آنکه خود منطق هگل را باز نمودیم این مسائل که شاید تاریک به نظر آید روشن خواهد شد .

Antithèse (۲)      Thèse (۱)

Triade (۴)      Synthèse (۳)

Concret (۶)      Abstrait (۵)

## منطق هگل

دانسته شد که منطق هگل بیان استخراج مقولات، یعنی مقولات دومین است به این وجه که ، ساده ترین و بدوی ترین و عام ترین و کلی ترین مفهومات را که پست ترین و کم معنی ترین آنها است بگیریم و به سلوك عقلی که وصف کردیم ، مقولات اخس و بالاتر و پرمعنی تر را يك يك استخراج كنیم تا به اعلی مرتبه برسیم .

آن مفهوم اعم بدوی همان وجود بحث و هستی صرف است (۱) که هیچگونه وصفی و تعینی برای آن نگیریم ، و روشن است که این مفهوم کم معنی ترین مفهومات است ، زیرا که به طور مطلق می گوئیم « هست » اما چیست ؟ و کجاست ؟ و چگونه است ؟ معلوم نمی کنیم . و نخستین مفهومات است ؛ چون تصور او متضمن تصور هیچ مفهوم دیگر نیست .

نیز روشن است که تصور هستی صرف فقط انتزاع ذهن ما است ، و مفهومی است که مصداق خارجی ندارد ، یعنی هیچ چیز نیست . پس می توان گفت ، عدم است (۲) و به این بیان وجود و عدم درحالی که متباینند و این نه آنی دارند ، عین یکدیگرند و اینهمانی دارند . پس عقل جمع وجود و عدم ، یعنی دو متقابل را که گمان می رفت ممنوع است تصدیق می کند ، ولیکن در عین تصدیق کردن آنها را انتزاعی می یابد ، و نمی تواند قبول کند که متحققند ، و پس از آنکه وجود را بر نهاد ، یعنی عمل به اثبات کرد ، و عدم را برابر نهاد ، یعنی عمل به نفی نمود ، برای رهایی از جمع دو متقابل آن دو را با هم می نهد و مقوله « شدن » (۳) را از آن درمی آورد ، که شدن

---

(۱) L'Etre (۲) Le non- être

(۳) Le devenir یعنی از نیستی به هستی ، و از هستی به نیستی رفتن ، و این همان چیزی است که پیشینیان کون و فساد می گفتند .

«هم بودن» است و «هم نبودن» و جمع دو متقابل به این وجه هم متحقق و هم معقول می‌گردد در عین اینکه از آن تخلص حاصل می‌شود.

هستی و نیستی و شدن، نخستین سه پایه و نخستین هم نهاده را می‌سازند، و باید توجه کرد که امر اول و دوم صرف انتزاعی بودند، و امر سوم يك اندازه تحققی است و نیز امر اول و دوم بکلی عام بودند و امر سوم يك اندازه خاص است. هستی را می‌توان جنس گرفت و شدن را نوع، و بنابراین نیستی که انضمامش به هستی شدن را متحقق ساخت می‌توان به منزله فصل فرض نمود. (۱)

وجود بحث بی‌تمین (۲) چون به شدن درآمد، تعیین (۳) می‌یابد یعنی چگونگی دارد، به عبارت دیگر، کیف (۴) است و چیزی است. این چیز است و چیز دیگر نیست، ولی نظر به مقابلی که میان این چیز و چیز دیگر هست می‌تواند تغییر یابد و چیز دیگر شود، و چیز

---

(۱) نیز می‌توان گفت. هستی صرف به قول ارسطو قوه است، و شدن يك اندازه فعلیت است، پس در واقع آنچه را هگل هستی صرف نامیده در اینجا ارسطو ماده (هولی) خوانده، و شدن مقدمه صورت پذیرفتن است و باز تذکر می‌دهیم که ارسطو هم می‌گفت، کون سه مبدأ دارد ماده، و هیئت و عدم، یا ماده و مضاده (رجوع کنید به سماع طبیعی از کتاب شفا فصل دوم از مقاله اول)

déterminé (۲) non - déterminé

(۴) *Qualité* در متن اشاره کرده‌ایم، که هگل به اصطلاحات قدما مقید نیست مثلاً آنچه او مقوله کیف نامیده به يك اعتبار صورت است به اصطلاح قدما، و به يك اعتبار کیف بلکه مطلق عرض است قدامی ما همین معنی را هیئت تعبیر کرده‌اند، و در منطق هگل مقولات درجات اول و دوم و سوم دارند، و در بیان مختصری که ما می‌کنیم نظر به مقولات درجه اول داریم، و هر وقت نام آنها در نوبت اول برده می‌شود به حروف سیاه می‌نویسیم، مقولات درجه دوم و سوم را مقید نیستیم که شماره کنیم، و اگر هم در ضمن نام ببریم نشان نمی‌کنیم.

با چیز دیگر نسبتی دارد که آن نسبت وجود و عدم است ، زیرا که یکی از آن دو وجودش عدم و نفی دیگری است ، و هر چیزی نسبت به چیز دیگر ناچیز است ، و میان هر چیز با چیز دیگر حدی است که آن مرز میان وجود و عدم است ، پس وجود بحث که در حال بی تمینی نامحدود بود ، چون به سبب کیفیت تمین یافت و متحقق شد ، ناچار محدود بود ؛ ولیکن وجود متعین و محدود از وجود نامتعین و نامحدود جدا نیست و به او پیوسته است ، و نباید چنین پنداشت که وجودی هست محدود و وجودی هست نامحدود ، چه در آن صورت وجود محدود خود حد وجود نامحدود خواهد بود ، یعنی دومی هم محدود خواهد بود ، بلکه حقیقت اینست که وجود یکی است و محدود و نامحدود بهم پیوسته است ، و هر دو جمعا نامحدودند ؛ اما نامحدود امری است معقول و وجود خارجی یعنی محسوس ندارد ، و آن چیز وجود خارجی دارد و متحقق است که محدود باشد ، پس نامحدود یعنی وجود بی تمین و محدود یعنی وجود متعین .

باری از کیفیت چنانکه دیدیم حد صورت گرفت و محدودی سبب وجود یافتن شیئی در خارج و انفراد گردید ، ازین رو وحدت و کثرت دست می دهد و کثرت چون مجتمع شد و وحدت یافت مقوله « کم » ( ۱ ) صورت می پذیرد ، و به این وجه از چونی ، یعنی کیف چندی یعنی کم بر می آید ، هر چند کم با کیف تفاوت فاحش دارد ، چون کیف هر گاه تغییر یابد ، چیز چیز دیگر می شود اما کم مربوط به ظاهر شیئی است ، و تنبیرش شیئی را دیگر نمی کند و تعلق به کیفیت خاص هم ندارد .

در هر حال وجود همین که به مرحله کم رسید مادیت و جسمیت یعنی محسوسیتش درست می شود ، پس کسانی که ماده را اصل وجود می پندارند ، کمیت را باید اساس وجود بشمارند ، اما برای اصحاب عقل کمیت هم امری معقول است و از مظاهر عقل می باشد . کم محدود اگر بیش و کمش بیرونی باشد ، به صورت مقدار و عدد



درمی آید، و اگر درونی باشد درجه نامیده می شود که شدت و ضعف است. کم چون مستلزم حد است چنانکه پیش بیان کرده ایم، جنبهٔ عدمی دارد و این جنبهٔ عدمی متعلق به کیف است (۱) پس، کیف با کم جمع شده، و از این ترکیب وجود و عدم بر حسب قاعدهٔ سه پایه مقولهٔ تناسب (۲) صورت می گیرد، زیرا که تناسب کیفیتی است که از انتساب دو کمیت حادث می شود، و چون اندازه گرفتن و تقدیر به واسطهٔ نسبت دادن مقداری به مقدار دیگر است، این مقولهٔ جدید را هکل «اندازه» (۳) نامیده است.

پس تا اینجا خلاصهٔ سخن این شد که «هستی» را چون مجرد به نظر بگیریم، واقعیت ندارد «نیستی» هم تصور از این رو حاصل می شود که قابل هستی است و گرنه آن نیز واقعیت ندارد و هستی و نیستی واقعیتشان در «شکل» است که نه بودن است نه نبودن، یا بلکه باید گفت: هم بودن است هم نبودن، یعنی جمع میان هستی و نیستی است، و تصور شدن مستلزم تصور «کیف» است (به معنی هیئت یعنی اعم از صورت و عرض) و کیف را چون با عدمش همراه به تصور آوردیم تا محدود شود، تصور «کم» درست می شود که چون با کم دیگر نسبت داده شود «اندازه» خواهد بود (۴).

اما تاکنون تصور همهٔ مقولات را مجرد انگاشتیم، یعنی آنها را انتزاع کردیم و به مرحلهٔ تحقق نیاوردیم، هر چند از مقولهٔ هستی صرف هر چه بالاتر آمدیم به تحقق نزدیکتر شدیم، ولیکن هنوز به تحقق واقعی نرسیده ایم.

(۱) به اصطلاح قدما کیف موضوع کم است.

Mesure (۳) Proportion (۲)

(۴) مقولات درجه اول را بر حسب وعده به حروف سیاه نوشتیم، اما مقولات درجه دوم و سوم را نشان نکردیم، همین قدر اجمالا اشاره می کنیم که از مقولات آنچه در اینجا متمرکز شده ایم از این قرار است: حد، محدودی، نا محدودی، تغیر، کون، فساد، وحدت، تشریح، پیوستگی، نا پیوستگی، مقدار، عدد، درجه، نسبت.

این مقدار از تحقیقات را که هگل در کتابی کلان نگاشته ، و ما شاخ و برگهای آن را زده و جوهرش را کشیده به چند سطر در - آوردیم ، حکیم آلمانی خود مبحث نخستین از منطق خویش قرار داده ، و آن را مبحث وجود نامیده است . از آن رو که کم و کیف را از وجود جدا در نظر نگرفته و هر سه را لازم یکدیگر دانسته است ، چنانکه اگر کیفیت و کمیت را در نظر نگیرند تصور وجود حاصل نخواهد بود . و می گوید ، این مقدار از تعقل در امر وجود تعقل بدوی انسان است که هنوز به کنه وجود نپرداخته ، و اهل علم نشده است . و یا به دایره علم و دانش وقتی می گذارد که به کنه ذات فرو رود ، و مفهومات و مقولاتی که در این مرحله به تصور می آورد مربوط به فنون علم و راجع به ماهیت ذات است ، و تشریح آن قسمت دوم منطق هگل می باشد .

پس در مبحث وجود مقولات همه انتزاعی بودند ، و تصور وجود و کم و کیف را بکلی ساده و مجرد و به طور مطلق تعقل کردیم ، و هیچ مصداقی برای آن مفهومات در نظر نداشتیم ، همه را بالقوه ، انگاشتیم و فعلیت نداشتند . اینک در عالم تحقق و فعلیت قدردی پیش می رویم ، و همان مقولات را بک انداز به صورت وجود خارجی به تصور می آوریم و چیز یاشیئی و ذات در نظر می گیریم ، و اختلاف و مشابهت و جنبه مثبت و منفی و نسبت میان اشیاء ملحوظ می داریم ، به عبارت دیگر به « ماهیت » (۱) وجود می پردازیم .

هر چند تا کنون نیز به منتها درجه اختصار کوشیده ایم ، چون می خواستیم روش و سلوک عقلی هگلی را نمودار کنیم ، باز قدردی تفصیل دادیم . در بیان بقیه منطق هگل بیشتر به اختصار خواهیم کوشید ، و فقط به اصول مطالب اشاره خواهیم کرد ، زیرا ورود در تفصیل آنها هر چند شاید برای ورزش فکر سودمند باشد ، فایده حقیقتش کم است و بر معلومات چندان چیزی نمی افزاید .



در مبحث ماهیت می بینیم مقولاتی که به ذهن می رسد جفت جفت است ، خود است و غیر ، درون است و بیرون ، کنه است و وجه ، باطن و ظاهر ، ماده و صورت ، مؤثر و اثر ، و چون بنخواهیم صریح تر بگوئیم ذات است و عوارض ذات (۱) یا ماهیت است و نمایشهای (۲) او ، و عجب اینکه این مقولات دو گانه را چون نیک بنگریم یگانه اند ، در عین این که دو ناست یکی است ، ماهیت همان نمایش است ، و نمایش همان ماهیت است . ذات همان عوارض است ، و عوارض همان ذات است . اگر يك جا به نظر می رسد که اصل ماهیت است که مؤثر است ، و عوارض که آثار او هستند فرع او هستند از طرف دیگر می بینیم عوارض و آثار هم اصالت دارند ، زیرا آثار اگر نباشند مؤثر چه خواهد بود ؟ و عوارض اگر نباشند ذات چه معنی دارد ؟ راست است که چراغ به نظر می آید اصل است ، و روشنائی پرتو او است اما اگر این پرتو نباشد چراغ چه خواهد بود ؟ (۳) و کسانی که در حل معمای جهان فکر کرده اند از این جهت آن را دشوار یافته اند که به این یگانگی اثر و مؤثر پی نبرده و همواره گرفتار این مشکل بوده اند ، که اثر با مؤثر چه مناسبت دارد ؟ و عوارض از ذات چگونه بر می آید ؟ باری درون و برون ، ظاهر و باطن ، مؤثر و اثر ، حقیقت و تجلیات ، ماهیت و نمایش ، ذات و عوارض هر چه نام بگذارید لازم و ملزوم یکدیگرند ، بلکه یکی هستند و چون این دو جنبه را با هم و یگانه در نظر بگیریم ، تحقق (۴) شیئی است یا شیئی متحقق است ، و اگر چه بر حسب تقسیم عقلی در اشیاء فرض وجوب (۵) و امکان (۶) می توان کرد ولیکن به بیانی که کردیم آشکار است ، که وجود اثر برای مؤثر و همچنین مؤثر برای اثر واجب است ، و بنا بر این هر چه متحقق

(۱) Phénomènes (۲) Manifestation

(۳) قنما هم می گفتند ، ماده موضوع صورت است و صورت حال

او است اما صورت هم مقوم ماده است .

(۴) Réalité (۵) Nécessité

(۶) Possibilité یا Contingence

است واجب است ، و چون این فقره به حکم عقل یقین شد، ادعای هگل که پیش از این اشاره کردیم ، که آنچه متحقق است معقول است، و آنچه معقول است متحقق است موجه خواهد گردید .

اکنون اگر بخواهیم بیان ما به تمبیرات پیشینیان نزدیکتر شود، وجهه درونی حقیقت را جوهر (۱) و وجهه بیرونی را عرض (۲) می نامیم ، و ماهیتی که به تجلیات چند ظهور می یابد « شئی » (۳) یا « موضوع » (۴) و تجلیات او را « خواص » (۵) می خوانیم .

پس جوهر علت (۶) است و عرض معلول (۷) است ، جوهر فیاض است و عرض فیض او است ، جوهر نیرو (۸) و عامل (۹) است و عرض عمل او است ، جوهر مبدأ (۱۰) و مقدمه است و عرض نتیجه (۱۱) او است . به عبارت دیگر ، جهان و حقیقت آن می دان فعل (۱۲) و انفعال (۱۳) است ، ولی اگر درست بنگریم ، فعل و انفعال هم اضافی و اعتباری هستند . به يك اعتبار جوهر علت فاعل است، و عرض معلول و منفعل ، ولیکن به اعتبار دیگر به عکس است . بنابر این که اثر و مؤثر چنانکه گفتیم یکی است به اعتباری اثر است ، به اعتباری مؤثر است ، زیرا اگر علت نبود معلول نمی بود ، اما اگر معلول هم نبود علت نمی شد، پس سلسله علتها و معلولها سلسله طولی نیست بلکه دور (۱۴) است ، و به این بیان روشن می شود که هر چند صدور معلول از علت واجب است ، اما وجوب و ضرورت در قضایای جزئی و فردی است نه در کل وجود، که او مختار است و قدرت تام و اختیار (۱۵) در کل است نه در ذوات مفرد ، و حقیقت بیرون از جهان نیست بلکه همراه آنست .

---

Chose (۳)	Accident (۲)	Substance (۱)
Cause (۶)	Propriété (۵)	Objet (۴)
Agent (۹)	Force (۸)	Effet (۷)
Conséquence (۱۱)		Principe (۱۰)
Passivité (۱۳)		Activité (۱۲)
Liberté (۱۵)		Cercle (۱۴)

این بود خلاصه قسمت دوم منطق هگل، که آن را مبحث ماهیت نامیده است، و حاصلش اینکه در مبحث اول که دیدیم وجود دو رودارد (یعنی کیف و کم) در آن مبحث مقولات را مستقل و غیر مرتبط به یکدیگر منظور داشتیم، همین که اینهمانی کیف و کم را به نظر گرفتیم و به یکدیگر مرتبط و منتسب دانستیم ماهیت درست شد. وجود را می توانیم به منزله تصور بگیریم، و ماهیت به منزله تصدیق، و دیدیم ماهیت کنه ذات است و محسوس نیست، فقط مفهوم است و وجود و کم و کیف قشر آن می باشند، و به ادراک بدوی درمی آیند، و از این رو مقولات ماهیت را دو گانه انگاشتیم، و آنها را لازم و ملزوم و در حال انعکاس (۱) به یکدیگر یافتیم.

این قسمت از منطق را که دیدیم، یعنی مبحث وجود و مبحث ماهیت را هگل منطق برون ذاتی خوانده است، از آن رو که در بیان و شماره مقولات وجود و ماهیت آنها را به وجه برون ذاتی نگریسته، و انتساب آنها را بیدرون ذات یعنی به ذهن منظور نداشته است. قسمت سوم از منطق هگل مبحث علم یا معقول و منطق درون ذاتی خوانده شده، از آن رو که مقولاتش با مناسبت و ارتباط به ذهن ملحوظ می شود، و آن علم به چگونگی تعقل انسان است در واقع دو قسمت اول یعنی منطق برون ذاتی، منطق به آن معنی که عموماً از این فن فهمیده می شود نبود، بلکه فلسفه (۲) بود. این قسمت سوم یعنی منطق درون ذاتی هر چند باز با مسائل فلسفی آمیخته است جنبه منطق بیشتر دارد. زیرا گفتگو از تصور و تصدیق و چگونگی قضایا و قیاس و برهان به میان می آید اگرچه در این مباحث هم هگل به طریق خاص خود وارد می شود و تحقیقاتش از نوع سخنهایی که در منطق به آن آشنا بودیم نیست.

بهر حال در این مبحث درباره تصور و تصدیق و انواع آنها و

### Réflexion (۱)

(۲) مقصود از فلسفه در اینجا فلسفه اولی است

(Métaphysique) مثل بسیاری از موارد دیگر که فلسفه مطلق را به جای فلسفه اولی آورده ایم و باز خواهیم آورد.

قیاس و اشکال آن و انواع برهان به اشاره می گذرانیم ، زیرا در آنچه با گفته پیشینیان مطابق است حاجت بگفتن نداریم ، و خوانندگان در کتب منطق دیده اند . و آنچه زاید بر گفته های پیشینیان است چندان به دل نمی چسبد ، و حتی بعضی مباحثش به اندازه ای تیره و تار است که مریدان صادق را هم سرگردان کرده است ، پس حاصل مطلب را خیلی به اختصار به دست می دهیم .



تصور وجود و تصور ماهیت چون با هم جمع شد صورت معقول یا علم (۱) دست می دهد که آن تصور تام است ، و تصور چون منقسم به موضوع و محمول شد تصدیق است ، و مؤدی به استدلال (۲) یا قیاس (۳) می شود .

تصور تصدیق یا کلی است یا جزئی یا شخصی ، ولیکن اگر درست تأمل شود شخصی هم متضمن کلیت است ، چرا که چون می گوئیم ، « این مرد » هر چند تصویری است شخصی ، ولیکن کل مردها را در نظر داریم که این شخص را از آن کل در آورده ایم ، و چون می گوئیم ، شکر شیرین است تصور جزئی شکر را در تحت تصور کلی شیرین در آورده ایم ، پس در اینجا هم تحقق تقابل پدیدار شد ، و جمع دو متقابل در قیاس بخوبی آشکار است که مقدمه کبری حکم کلی است ، و مقدمه صغری واسطه پیوند جزئی به کلی است ، و نتیجه محل اجتماع کلی و جزئی می باشد .

تصور یا علم یا صورت معقول مادام که فقط درون ذاتی است ، ظرفی بی مظهر و بی مظهر است ، و بنا بر این باید به مرحله برون ذاتی بیاید ، و شئی یا امر متحقق بشود و می دانیم که بنیاد فکر هگل بر اینست ، که عقل حقیقت دارد و حقیقت همان عقل است ، پس معقول درون ذاتی البته حالت برون ذاتی می یابد ، و در اینجا هگل متوجه می شود به اشکالی که بر سنت آنسلم و دکارت در اثبات ذات باری شده است

Raisonnement (۲)      Notion (۱)

Syllogisme (۳)

که آنها می گفتند ، چون من تصور ذات کامل دارم پس ذات کامل موجود است ، و اشکال کنندگان می گویند ، اندیشه مستلزم وصول نیست و تصور چیزی وجود آن چیز را واجب نمی کند ، اما هگل می گوید ، این اشکال در امور محدود وارد است ، چون محدودیت است که جداکننده ماهیت از وجود و تحقق می باشد ، ولی در امر نا محدود حقیقت از تصور جدا نیست . آنانکه ذات کامل را از عالم تصور به عالم تحقق نمی آورند ، از آنست که خدا را چیزی از ناچیزها پنداشته اند ، و البته چنین خدائی حقیقت ندارد ولیکن اگر ذات نا محدود را به مقام محدودیت تنزل ندادید ، در خواهید یافت که معقول متحقق است .

صورت معقول درون ذاتی در رسیدن به مرتبه برون ذاتی یعنی تحقق ، مراحل چند می پیماید ، نخست اینکه ، اجزاء کل فقط روی هم نهاده شده ، و با یکدیگر از بیرون یا از درون مرتبط باشند ، اما هر یک از آنها شخصیت و استقلال دارند ، مانند ستارگان در هیئت نظام خورشیدی یا اشخاص و مردم در هیئت های ملی و دولتی ، این مرحله را هگل مرحله ماشینی (۱) می نامد ، بنا بر اینکه مانند دستگاه چرخهای ماشین تصور می شود .

دوم مرحله شیمیائی (۲) است که اجزاء در یکدیگر نفوذ می کنند و اختلافات آنها ظاهر نیست ، ولی در باطن هست چنانکه در ترکیبات شیمیائی دیده می شود .

سوم مرحله هیئت غائی (۳) است ، یعنی هیئتی که غایتی از آن منظور است و اجزا همه برای آن غایت کار می کنند ، مانند هیئت بدن که غایتش زندگانی است ، و به اندک تأمل روشن می شود که آن دو مرحله نخستین هم بی غایت نبودند ، جز اینکه غایات مراتب دارد و چون درست بنگریم هر مرحله نسبت به مرحله پیشین غایت و نتیجه است و نسبت به مرحله پسین مقدمه و طریق وصول به غایت است ،

Chimisme (۲)

Mécanisme (۱)

Téléologie (۳)

هیئت ماشینی برای اینست که فعل و انفعالات شیمیائی دست دهد ، و فعل و انفعالات شیمیائی غایتش اینست که جان و زندگانی صورت بگیرد . پس دیده شد که تصور یا صورت یعنی امر معقول چگونه سیر کرد و مراحل پیمود تا از مرحله وجود بحث به مرحله زندگی رسید ، یعنی درون ذات به مقام برون ذاتی آمد ، ولیکن هنوز به غایت آخری نرسیده و باید درون ذات و برون ذات کاملاً یگانگی بیابند ، و به مرحله عقل در آیند . که آن صورت صور ، و صورت مطلق ( ۱ ) است ، و خود را به درستی شناخته است ، و برون ذاتی است که درون ذاتی خود را درمی یابد ، و در جنبه علم حقیقت ( ۲ ) است و در جنبه عمل خیر ( ۳ ) است ، و او مقوله کامل است که جامع همه مقولات است ، و مقابلی در برابر ندارد .

هگل منطق خود را در اینجا به پایان می رساند و مقولات این مبحث سوم را که بالاترین پایه مقولاتند ، مقولات فلسفی می خواند ، و مربوط به آن مرحله از تعقل می شمارد که انسان به حکمت و فلسفه پرداخته است ، و از همین بیان بسیار موجز که کردیم نمودار می شود که منطق هگل در واقع منطق نیست ، بلکه فلسفه است . و هگل همچنان که حقیقت را به پیروی از افلاطون صورت یا تصور خوانده است ، به روشی هم که در این تحقیقات اختیار کرده تاسیر عقل را باز نموده باشد ، همان نام را داده است . که افلاطون به سلوك خود در کشف حقیقت داده بود ، و آن نام یونانی ( ۴ ) را در موارد مختلف به تعبیرات مختلف بیاید در آورد ، و در این مورد بهترین ترجمه اش به نظر ما سلوك عقل است .

پیش از این مکرر گوشزد کرده ایم ، که در فلسفه هگل سیر عقل در تعقل مقولات ، همان سیر وجود است در تکون کائنات ، اینک باید

La Verité ( ۲ )      Idée absolue ( ۱ )

Dialectique ( ۴ )      Le Bien ( ۳ )

ترجمه می شود و یا مناظره و گاه همان منطق باید گفت .



خاطر نشان کنیم که از بیانات هگل چنین بر می آید، که مرادش این نیست که تکون کائنات مانند تعقل معقولات از وجود بحث آغاز کرده و به ترکیب مقولات راه پیموده، به مقصد یعنی به کمال می رسد، بلکه تصورش اینست که، در عین اینکه سیر عقل همان سیر وجود است، سلوک عقل ما در کشف حقیقت، معکوس سیر وجود است و در واقع ما حقیقت را که جامع جمیع احوال و تعینات است به قوه انتزاع و تجرید ذهنی خود تحلیل می کنیم، و از آن اصل فروعی را که مذکور داشتیم بر می آوریم.

منطق هگل چنان که باز نمودیم بر حسب ظاهر يك جزء از تعلیمات آن فیلسوف است، ولی در حقیقت اصل و بنیاد فلسفه او است و نگارنده با همه تفصیلی که دادم ورنجی که بزدم تا الفاظ و تعبیرات مناسب برای منانی بیابم، و شاخ و برگهای مطلب را بزنم تا منظور هگل را روشن کنم، از بس فکرش پیچیده است می ترسم درست حق مطلب را ادا نکرده باشم، جز اینکه نه این کتاب بیش از این گنجایش دارد و نه من بیش از این آزار خوانندگان را روا می دارم و چون باید اجمالی هم از تحقیقات دیگر هگل به دست بدهیم اینک به ادای آن وظیفه می پردازیم.

### ۴ - فلسفه طبیعت

هر چند منطق هگل در واقع فلسفه بود، ولیکن بر حسب ظاهر بیان اصولی بود که عقلا در تعقل معقولات و موجودات از آنها پیروی می کنند جز اینکه ضمناً دانستیم، تحقق موجودات نیز بر وفق همین اصول است. پس آن اصول عقلی را چون در عالم طبیعت جریان دهیم فلسفه طبیعت به دست می آید، زیرا که طبیعت همان عقل است که صورت برون ذاتی اختیار کرده است، و این مرحله ایست که عقل می پیماید برای اینکه به مقام روحانیت برسد پس باید مترقب بود که در این فلسفه نیز همان سلوک عقلی پیروی شود، یعنی بر نهاده و

برابر نهاده با هم نهاده شوند و مراتب وجود را ببیمایند .  
 همچنان که در منطق وجود بحث بسیط مبدأ گرفته شد ، و جمع شدنش با عدم کون را صورت داد در فلسفه طبیعت فضا یعنی بدمجرد مبدأ واقع شده و با زمان جمع گردیده حرکت و ماده را صورت می دهد و جاذبه عمومی عالم در ماده انفراد را متحقق می سازد و اجرام آسمانی تشکیل می یابد که کره زمین یکی از آنها است ، و این هیئت نظام اجرام علوی مقدمه و نمونه هیئت اجتماع افراد بشری است .  
 به عقیده هگل ستارگان در دست در عالم وجود ، مرتبه ای عالی ندارند دستگاه نظام خورشیدی اصل است ، و در این دستگاه هم هر چند خورشید مرکز است ولیکن او مرکز جسمانی است ، و مرکز روحانی همانا کره زمین است که مسکن انسان واقع شده ، از آن رو که عقل و شعور در انسان قرار گرفته است .

هیئت نظام اجرام آسمانی همان مرحله دستگاه ماشینی است که تابع جذب و دفع و حرکت می باشد ، از آن مرحله که ترقی دست داد به مرحله فیزیکی و شیمیائی می رسد که قوای مختلف نور و حرارت و الکتریسته و فعل و انفعالات درونی شیمیائی به کار می افتند و از این مرتبه هم که بالا رفت به مرحله ای می رسد که مرتبه ناقص گیاه است و مرتبه کاملش حیوان و این سیر عقل است در عالم ماده .

تحقیقات هگل در فلسفه طبیعت از اقسام دیگر تحقیقاتش کمتر طرف توجه است ، و نقص و عیبش بیشتر ، زیرا او هم مانند فیلسوفان پیشین خواسته است با معلومات ناقص زمان خود به خیال بافی ، حقیقت عالم خلقت را معلوم کند و راز جهان را بگشاید . و حال آنکه راز جهان اگر گشودنی باشد پس از آن خواهد بود که تفصیح کنندگان به مشاهده و تجربه اسرار طبیعت را یگان یگان کشف کنند ، و هگل هم این اشتباه را کرده است که هر چند از ترقیات علم در ظرف سیصد سال گذشته استفاده نموده متنبه نشده است که معلومات هنوز بسیار ناقص است و کافی نیست ، برای اینکه فیلسوف نظر قطعی اتخاذ کند ایراد بزرگی که به هگل وارد است اینست که او می بایست بر طبق

اصولی که در منطق ترتیب داده عالم طبیعت را از عقل که مبدأ کل است ، مانند نتیجه ازمقدمه درآورد ، و چگونگی عبور امر مجرد را به امر مادی باز نماید ، و اینکار را نکرده است در صورتی که اظهار هجرت هم نمی نماید و به روی خود نمی آورد که بیانش متضمن طفره است ، ولیکن ادعای او اینست که وجود جهان نتیجه منطقی علت عقلی است که در منطق بحث می کردیم . که آن علت یعنی عقل به منزله مقدمه بود در قیاس ، و جهان نتیجه آن مقدمه است . به عبارت دیگر جهان امری معقول است پس از عقل برمی آید ، تفاوت در اینجا است که مقولاتی که در منطق بحث می کردیم کلیات محض بودند ، یعنی کلیت تام داشتند اما کلیاتی که در فلسفه طبیعت می یابیم جنبه جزئیت هم دارند ؛ آنها عقلی صرف بودند اینها به حس هم در می آیند . به قول پیشینیان هر دو مقولاتند ، اما آنها مقولات دومی بودند و اینها مقولات نخستین می باشند ؛ آنها متبوع بودند و اینها تابعند .

ادعای هگل شاید درست باشد ، یعنی جهان محسوس امری معقول و نتیجه و مخلوق عقل باشد ، اما بنای هگل براین بود ، که مقولات را درجه به درجه از یکدیگر بیرون آورد ، و در این مورد این کار را نکرده و به طفره گذرانیده است .

با این حال چون هگل مردی فکور و صاحب نظر بوده به نکات دقیق توجه نموده ، و نمی توان گفت ، در فلسفه طبیعت تحقیقاتش یکسره باطل است ، مثلاً متذکر شده است که هر جاننداری آئینه تمام نمای جهان است و گیاه که در عالم حیات در مراتب پست است ، هر جزئی یک فرد تمام شمرده می شود ، چنانکه هر شاخه درخت به منزله یک درخت تمام است و هر گیاهی مانند قبیله ایست ، و هر درختی همچون بیشه ایست ، و مخصوصاً در باب مرگ افراد توجهات دلیسند دارد ، چه ، مرگ لازمه شخصیت و انفراد افراد است ، و در واقع مغلوبیت افراد است در مقابل دشمنان داخلی و خارجی ، و نتیجه خود خواهی شخصی است که قانون طبیعت می باشد ، و شخص برای حفظ وجود خویش وجودهای دیگر را در خود مستهلك می سازد ، لاجرم به کیفر این خودخواهی گرفتار می شود و عقل کل برای بقای وجود

حقیقی آن وجود مجازی موقت را دفع می‌کند، درواقع مرگ‌نمایش عجز ماده است از اینکه به درستی جلوه‌گاه حقیقت شود، پس مرگ فنای شخص است اما دوام نوع است، شخص خود را سمندروار می‌سوزاند تا از خاکسترش دوباره بزاید، و چون نیک بنگری، دوام و بقاء روح را است و جریان امور جهان سرگذشت رهایی روح از قید و بندهای جسمانی است، و آزادی حقیقی او همانا به هوش آمدن است که خود را بشناسد و دریابد که جز او چیزی نیست.

## ۴ - فلسفه روح

پس سیر در عالم طبیعت برای اینست که، عقل به خود بیاید و آزاد و مختار و مستقل شود، و در این سیر سرانجام به مرحله حیوانی می‌رسد که کمالش در نوع انسان است، و در این مرحله است که عقل به درستی از خود باخبر می‌شود ولیکن این منزلت را هم در آغاز در نمی‌یابد و باید منازل به پیماید و آنچه در فلسفه هگل «فلسفه روح» خوانده می‌شود تاریخ انسانیت است. یعنی سرگذشت سیری که نفس انسان می‌کند برای اینکه عقل به معرفت خود، یعنی شناخت کل حقیقت وجود و به عالم اختیار و استقلال برسد، و درواقع کل فلسفه هگل همین سرگذشت روح یا عقل است.

فلسفه روح یا تاریخ انسانیت را هگل به سه مرحله منقسم نموده است مرحله روح درون ذاتی (۱) مرحله روح برون ذاتی (۲) مرحله روح مطلق (۳)

مرحله روح درون ذاتی احوال انسان است در حال انفراد، و در موقعی که چندان از حیوانیت بالانرفته، و به حال طبیعی است، از یکطرف دوچار مقتضیات طبیعت مادی و زمانی و مکانی و محیطی، و

Esprit objectif (۲)

Esprit subjectif (۱)

Esprit absolu (۳)

از طرف دیگر گرفتار قید و بندهای هواهای نفسانی است . کم کم حواس و ادراکاتش نمو می کند و متخلق به اخلاق و عاداتی می شود و فهم و شعوری اجمالی در می یابد ، و خود را شخص مستقل و مختار می پندارد و «من» می شود ، اما غریق عالم خود خواهی و مائی و منی است ، بادیگران مطلقاً در جنگ است و هر نفسی می خواهد نفوس دیگر را دفع کند ، یا بنده خود سازد ، و غافل است از اینکه «من» آزاد و مختار نمی شود مگر اینکه در امر زندگانی با دیگران شریک گردد ، و آزادی خود را به آزادی آنها محدود سازد .

در این مبحث هکل احوال انسان و بروز و ظهور قوای دماغی و عادات و اخلاق و اعمال مختلف او را تفصیل می دهد چنانکه شرح آن در اینجا میسر نیست و ضرورت هم ندارد .



اما مرحله « روح برون ذاتی احوال افراد انسانی است » در مناسبتش با عالم خارج و با افراد دیگر که خود را شخصی می یابد و حقوق و اختیارات برای خود قائل می شود و خود را مالک اموالی می داند که حق انتقال آنها را به دیگری دارد ، و انتقال و دادستد بر حسب رضای طرفین و معضمن عقد و قرارداد است ، پس تصور حق و ضابطه فوق اراده ها و هوا های اشخاص پیش می آید که چون اراده شخصی با آن مصادم شود و آن را مختل سازد ، حرم و گناه شمرده می شود و مستوجب کیفر و مجازات می گردد ، و به عقیده هکل مجازات برای تأدیب نیست ، بلکه جبران نقض حق است ، پس در بعضی مواقع اعدام شخص هم در مقام جزا روا باشد ، به خلاف عقیده بعضی که مجازات را برای تأدیب می دانند ، و بنابراین اعدام را در سیاست کار بی بنیاد می شمارند .

چون منافات میل و اراده شخص با حق ، یعنی اراده کل از میان رفت و اراده نفس با قانون و حق منطبق و موافق شد ، اخلاق و نیکی کردار می شود . پس حق که امری برون ذاتی است چون برگشت و امری درون ذاتی شد اخلاق خواهد بود . در اخلاق عمل که بیرونی

و پدیدار است تنها منظور نیست ، نیت که پدیدار نیست و درونی است معتبر است . اخلاقی آنست که دلش بر درستی و داد بر طبق آنچه قانون و نظام مقرر داشته است گواهی دهد ، و نفع و سود را تابع خیر سازد .

در هر حال حق ضابطه مناسبات مردم است در هیئت اجتماعی و وزندگان شهری یعنی مدنیت ، و حاکم بر آنست و کمال و اختیار و آزادی هم متصور نیست و صورت نمی پذیرد ، مگر در مدنیت ، پس هیئت اجتماعی باید بر افراد حاکم و مطاع باشد (مقصود از زندگانی شهری و مدنیت اعم از شهر و روستا است) .

مقدمه هیئت اجتماعی و زندگانی شهری ، هیئت خانواده است که مبتنی بر ازدواج زن و مرد و تشکیل عائله می باشد ، و چون اصل مقصود و مایه کمال و سعادت انسان در زندگانی اجتماعی شهری است ، مقررات ازدواج و خانواده باید با مصلحت آن زندگانی موافقت داشته باشد این است که شهوت رانی و فسق و فجور که اصول ازدواج و استحکام خانواده را مختل می کند ناشایسته است ، و اگر شیوع یا مایه فساد و انحطاط است ، و به مسئله چگونگی ازدواج و آسانی و دشواری طلاق و نظایر این امور باید با این نظر نگریسته شود .

زندگانی شهری چون پهناور شد کشور و دولت صورت می گیرد که اودر ضمن رعایت احوال افراد ، نظرش به غایت کل یعنی صورت پذیرفتن امر کلی و معقول است ؛ که آن عین آزادی و اختیار است و حصول این مقصود را که نفع کل است ، بر نفع افراد مقدم می دارد و اگر لازم شود افراد را فدای کل می کند ، از هیئت خانواده و زندگانی شهری هم منظور رسیدن به همین غایت بود ، اما دولت مرحله بالاتر از آنست ، و منافع دولت ، یعنی هیئت کلی با منافع اشخاص منافعی نیست ، زیرا افراد هم نماینده جزئی از همان امر معقولند که هیئت کلی مظهر تام آنست .

پس صورت یافتن دولت نتیجه هوا هوس کسی ، یا قرارداد و مواضع میان کسانی برای حفظ منافع آنان نیست ، بلکه امری معقول و ضروری برای رسیدن به غایتی عالی است و از این جهت است که مناس است و

باید مطلقاً مطاع باشد .

اهمیت تامی که هگل برای وجود دولت و مطاع بودن آن و عدم دخالت افراد در وظائف آن و مستهلك بودن منافع افراد در منافع عمومی قائل شده است ، عقاید او را استبدادی به خرج داده است . ولیکن به عقیده هگل کاملترین شکل دولت حکومت پادشاهی است که مشروطه یعنی مبتنی بر قانون اساسی باشد ، و مرکب از هیئت قانون گزاری و هیئتی که اجرای قانون کند ، و دادگزاری نیز يك وجه از اجرای قانون است . هگل در تشکیل هیئت قانون گزاری معتقد به اکثریت آراء عمومی نیست ، و طبقات و اصناف ملت را مبنای تشکیل آن هیئت می داند ، و آن مظهر و اداره کننده افکار عامه خواهد بود .

حق اینست که ، هر دولتی از يك ملت یحده ساخته شود ، یعنی از مردمی که زبان و دین و عادات و افکارشان یکسان باشد ، و هر دولت به منزله يك شخص است ، پس چنانکه اشخاص نسبت به یکدیگر مستقل می باشند دولت ها هم نسبت به یکدیگر باید مستقل باشند ، جز اینکه برتر از افراد هر ملت دولتی هست که اقتدارش اختلافات آنان را تسویه می کند ، و میزان تسویه اختلافات قانون ملی است که همان هیئت دولت وضع کننده و نگاهدارنده آنست ، ولیکن برتر از دولتها اقتداری نیست و قانون بین الملل غیر از آنچه دولتها به موجب قرار دادها و پیمان نامه ها میان خود توافق می کنند وجود نتواند داشت ، بنابر این برای رفع اختلافات به جز جنگ چاره ای ندارند و صلح دائم فکری باطل است و صورت پذیر نیست .

چون وجود دولت ناگزیر است ، و دولت برای انجام وظیفه و رسیدن به غایتی که از آن منظور است باید مستقل باشد ، و غایت وجود دولت برتر از غایت وجود افراد است ، پس هنگام جنگ افراد باید از خود بگذرند و جان و مال را فدای استقلال دولت کنند ، اما دولت ها همان گاه که با یکدیگر در جنگ هستند باید هر يك به یاد داشته باشند که با دولتی دیگر جنگ دارند نه با اشخاص و افراد آن

دولت ، و بنابراین باید حقوق آن افراد را از جان و مال و خانواده و غیره محترم بدارند .

در این ابواب عقاید هگل به راستی شکفت آور است ، چنانکه عقیده دارد که جنگ گذشته از اینکه برای رفع اختلافات ضروری است این حق را هم دارد که نمی گذارد همت و غیرت مردم سست شود ، و نتیجه آن قاطع است ، یعنی دولتی که غالب می شود ذیحق است و همیشه آن دولت سرانجام غالب می آید که بیشتر نماینده امر معقول است ، و به سبب اظهار این نوع عقاید است که گفته اند هگل زور را حق می داند .

در هر حال به عقیده هگل هر دولتی موقتاً يك اندازه از امر معقولی را که غایت وجود دولت است صورت می دهد ، و چون گشت زمانه آن صورت را کهنه و فرسوده ساخت صورت دیگری گیرد ، و به این طریق رو به کمال می رود ، و این نتیجه به واسطه کشمکش دائمی دول با یکدیگر حاصل می شود که هر قومی وجودش مرحله ای از مراحل سیر امر معقول است ، و غلبه قوم دیگر برای اینست که آن امر معقول به مرحله دیگر که به غایت و مقصد نزدیکتر است برسد ، پس همان سیری که عقل در استخراج مقولات یکی پس از دیگری دارد که آن را منطبق نامیدیم اقوام هم که وجه برون ذاتی عقل می باشند ، نظیر آن سیری می کنند که تاریخ می نامیم . پس آنچه به ظاهر کشمکش اقوام و ملل و دول است ، در نظر حکیم دنباله سیر و سلوک عقل است ، غلبه قوم بر قوم دیگر غلبه حق است بر باطل ، ولیکن حق اضافی و نسبی که در این سیر و سلوک همواره به حق واقعی و مطلق نزدیک می شود . در هر زمان قومی مظهر حق بوده و غالب آمده است ، و چون در تاریخ به نظر عبرت بنگریم این فقره را می بینیم که وقتی دوره ملل مشرق بود و زمانی دوره یونانیان و رومیان ، سپس



دوره اقوام ژرمن یعنی آلمان در رسید (۱) که ملل و دول جدید را به وجود آورده اند و غایت مطلوبی که از وجود دولت در نظر است به واسطه این دول به درستی حاصل شده، و عقل در زیر پرچم این دولتها به خود پی برده و استقلال و اختیار خویش را دریافته، و در مدارج کمال سلوک می کند.



با اینهمه آخرین مرحله سیرانسان در وصول به غایت مطلوب، یعنی خودشناسی و خود مختاری، مرحله زندگانی اجتماعی و سیاسی نیست. چه در این زندگانی بهر شکل باشد اختیار و استقلال نفس تمام نتواند بود، زیرا که از خارج به انسان می رسد، اما بالاتر از مرحله برون ذاتی هم مرحله ای هست که آن روح مطلق نامیده شده است، و در آن مرحله روح محکوم روح است و بس، و امری خارجی به او فرمان نمی دهد. دو مرحله پیشین یعنی روح درون ذاتی و برون ذاتی هر یک دارای یک جنبه از امر معقول می باشند، و یک طرفی هستند، در مقام درون ذاتی همه از جنبه بیرونی غافل و به خود مشغولیم، در مقام برون ذاتی همه مشغول به غیر و از خود غافلیم و به کمال وقتی می رسیم که این دو جنبه را ترکیب کنیم، و جامع شویم، از بیرون به درون برگردیم، اما درون متوجه بیرون، و بیرون نماینده درون باشد منظور همان ناظر باشد، و ناظر جز خود چیزی نیابد. به عبارت دیگر، مرحله روح مطلق مرحله علم به ذات مطلق است، از آن رو که روح مطلق و ذات مطلق یکی است. و این مقام، مقام

---

(۱) این مطالب از تصنیفی از هگل اقتباس شده که « فلسفه تاریخ » نام دارد، و بیان کرده است که تمدن از مشرق آغاز کرده در چین و هند و ایران مراحل پیموده به یونان و روم رسیده است، در کتاب مزبور شرح مفصلی به ایران تخصیص داده، و تصدیق کرده است که اول دولتی که وارد مرحله تاریخی واقعی شده دولت هخامنشی بود، و سیر بشر به جانب غایت مطلوب، یعنی استقلال و آزادی و تمدن از ایران آغاز کرده است.

اختیار تام و عدم تناهی است ، زیرا چون غیر از خود چیزی نیابیم حدی در کار نخواهد بود ، و محدود کننده ای نیست که حدی و اجباری در میان بیاورد ، پس درمی یابیم که عدم تناهی و استقلال و اختیاریک امر واجد است ، و حق است و روح مطلق و ذات مطلق است .

در مرحله روح مطلق هم چند منزل است که باید پیموده شود ، تا وصول به غایت و مقصد دست دهد ، نخست صنعت ( ۱ ) است ، دوم دیانت ( ۲ ) است ، سوم علم و حکمت ( ۳ ) است ، و البته این مقامات همه متکی بر مقامات پیشین است که در مراحل درون ذاتی و بیرون ذاتی پیموده شده و بیانش را کرده ایم . صنعت یا هنر که موضوعی زیبایی است امر معقول ذات مطلق را به صورت محسوس جلوه می دهد ، علم و حکمت که موضوعی حقیقت است ، امر معقول و ذات مطلق را به وجه معقول صرف درمی آورد که منتهای کمال است . دیانت که موضوعی خدا است ، مرحله ای است میان این دو که از محسوس تجاوز کرده ، و هنوز به معقول صرف نرسیده است . زیبایی و خدا و حقیقت هر سه وجوهی از ذات مطلقند ، و بنا بر این صنعت و دیانت و حکمت مراحل مختلف روح مطلق می باشند ، که مرحله وصول به غایت مطلق است .

گفتیم ، مرحله نخستین از روح مطلق صنعت و هنر است ، یعنی آثاری از انسان که زیبایی را نشان می دهد ، از آن رو که زیبایی وجهی از حقیقت و امر معقول یا ذات مطلق است . زیبایی چیست ؟ هر گاه امور چند به یکدیگر مرتبط باشند ، و مجموع آنها شئی واحدی تشکیل دهد ، که بدون آن اجزا ناقص و بی معنی بوده ، و اجزا نیز جز در آن مجموعه خالی از وجه باشند ، به عبارت دیگر ، آن مجموعه امری متناسب و معقول باشد زیبا خواهد بود ، و هر چه اجزا به یکدیگر بیشتر مرتبط و وحدت مجموع کاملتر و متناسب تر و معقول تر باشد ، زیبایی بیشتری بیشتر است . مثلا طبیعت یعنی جهان چون

یکی از مظاهر امر معقول است زیبا است ، اگرچه در حال جمادی باشد . اما گیاه چون معانی که شرط زیبایی دانستیم در آن بیشتر موجود است زیباتر است ، و از آن زیباتر جانور است چون باداشتن آن شرایط استقلالش هم بیشتر است ، و انسان که هم شرایط وحدت و هم استقلالش بیشتر از موجودات دیگر است از همه زیباتر است ، ولیکن انسان هم چون جسم است نمی‌تواند بکلی از رنگ تعلق آزاد باشد ، و آزادی مطلق شایسته روح یا عقل است که زیباییش در بالاترین درجه است .

انسان این قوه و قریحه را دارد که معنی و امر معقول (۱) را به صورت زیبایی محسوس درمی‌آورد ، و این عمل صنعت یا هنر است . پس آثار هنری انسان جسم یا تن یا ماده یا صورتی (۲) دارد امری است بیرونی و کثرت را متحقق می‌سازد ، و روح یا معنی یا مضمونی دارد که امری درونی است و وحدت را تحقق می‌دهد ، معنایی که در صورت مصنوع جلوه گر باید بشود آنست که کمال مطلوب (۳) صنعت می‌نامند ، و آن بالذات مطلوب است و غایت است ، نه طریق وصول به غایت ، زیرا که باید مستقل و بی نیاز باشد .

هگل بر سبیل عادت خود در صنعت هم سه مرتبه قائل شده است . یکی صنعت شرقی ( چینی و هندی ) که در او ماده غلبه دارد ، و معنی در او ضعیف و به کنایه (۴) است ، دوم صنعت یونانی و رومی ، که معنی در او ظاهر آشکار است (صنعت ایرانی قدیم میانه صنعت شرقی و صنعت یونانی است ) سوم صنعت جدید ، که در آن معنی بر صورت غلبه دارد . انواع صنعت را هم به ترتیب لطافت مواد چنین شماره می‌کند ، نخست صنعت ساختمان (۵) که در او سنگ و گل و مانند

(۱) Idée (۲) در اینجا صورت به اصطلاح ادبی است  
که مقابل معنی است .

(۳) Idéal (۴) Art Symbolique

(۵) Architecture

آنها به کار است و مصالحش درشت و زمخت است . دوم صنعت پیکر تراشی (۱) که هر چند آن نیز مواد و مصالح سنگ فلز است به لطافت نزدیکتر است . سوم صنعت پیکر نگاری (۲) که موادی رنگ است و بسی لطیف تر از مصالح ساختمان و پیکر تراشی است . چهارم صنعت نوازندگی (۳) که ماده اش نوا و آواز است و لطافتش دلنواز . پنجم صنعت شعر (۴) که ماده اش سخن است ، یعنی لطیفترین و عالیترین آثار انسانی که صورتش به معنی از همه چیز نزدیکتر است ، و آن جامع همه صنایع دیگر است ، و آنچه از معانی آنها همه دارند او تنها دارد .

اگر بخواهیم موشکافی هائی که هگل در باب صنایع و مقامات و مراتب و معانی و مزایا و چگونگی آنها کرده است باز نمایم ، سخن دراز می شود . برویم بر سر مرحله دوم از روح مطلق که دیانت می باشد .

فراموش نشود که همه این عوالم که می پیمائیم ، سیر در تجلیات ذات مطلق است در مراتب مختلف ، که از عوالم جسمانی آغاز کرده و باید به عالم روحانی و عقلانی صرف انجام یابد ، و در این سیر و سلوک از عوالم جمادی و نباتی و حیوانی (فلسفه طبیعت) گذشته به عالم انسانی رسیدیم ، که زندگانی روحانی را آغاز می کند ، و ابتدا در مرحله روح درون ذاتی ، یعنی شخصی قدم گذاشته کم کم به مرحله روح برون ذاتی ، یعنی نوعی و اجتماعی رسیده و سرانجام وارد مرحله روح مطلق شدیم ، و دانستیم که در این مرحله تجلی ذات مطلق در نظر انسان ابتدا به صورت زیبایی محسوس جلوه کرده ، که آن را در تخیلات صنعتی دریافتیم ، اینک باید از تخیلات (۵) تجاوز کرده به تصورات برسیم ، و مراد هگل از تصور (۶) در اینجا ادراکی است که حسی

Peinture (۲) Sculpture (۱)

Poésie (۴) Musique (۳)

Imagination, Images (۵)

(۶) در اینجا تصور ترجمه **Représentation** است که به خلاف

بسیاری از مواضع دیگر که *idée* را تصور ترجمه کرده ایم ، ولی برای این معنی هم بهتر از لفظ تصور چیزی نیافتیم .

نباشد، اما مجرد صرف نیز نبوده با حس مناسبتی داشته باشد . این مرحله مرحلهٔ دیانت است که تجلی حقیقت را امری زمانی می‌پندارد، و خلقت و خالق و مخلوق به تصور می‌آورد ؛ خلقت را نحوی از صنعت و خالق را صانع می‌داند ، و قیاس به نفس کرده خدا را بنا و پیکر تراش و پیکر نگار ، و اگر ذوقش لطیف تر باشد نوازند و منظم کننده می‌خواند .

در مراحل دیانتی نیز مانند امور دیگر هگل بیانات مفصل دارد که از ورود در آنها باید خودداری کنیم ، هر چند حیف است زیرا اگر به اجمال بگذرانیم چیزی دستگیر نمی‌شود و تفصیل هم که از کنجایش این کتاب بیرون است. انواع مهم ادیان را از اقسام بت پرستی گرفته به برهمنی و بودائی ، و رب النوع پرستی یونانی و رومی، و کیش زردشتی و موسوی و عیسوی می‌رسد ، و یکن یکن موضوع تحقیق قرار داده خصوصیات و طبایع آنها را بر می‌شمارد، و البته مسیحیت را برتر و کاملتر از همه می‌پندارد ، و از این امر به عقیدهٔ ما باکی نیست چو، اسلام را که هگل در او وارد نشده است ؛ اگر به قشرش نظر کنیم از انواع دیانت است اما اگر به حقیقت و روحش بنگریم منطبق با حکمت می‌شود که به عقیدهٔ هگل آخرین منزل سلوک عقل در مراحل روح مطلق است .

به عقیدهٔ هگل عیسویت کاملترین ادیان است ، با اینهمه چون دین است در مرحلهٔ تصور است ، یعنی عقلی و مجرد صرف نیست ، و با تخیل مناسبتی دارد و آنکه ما را به مرحلهٔ عقل مجرد رهبری می‌کند حکمت است، که معلوم می‌نماید که عقل مجرد همان ذات مطلق است، و چون انسان به قوهٔ عقل این امر را درک می‌کند، پس در حکمت تا یک اندازه عاقل و منقول اتحاد می‌یابد .

هگل در تاریخ فلسفه هم کتابی دارد که بسیار قابل توجه است ، و سیر عقل انسان را در وصول به حکمت نام بیان می‌کند ، و در این کتاب نیز مانند مباحث دیگر مراحل سه گانه را از دست نداده ، حکمت شرقی و حکمت یونانی و حکمت جدید که به عقیدهٔ او آلمانی

است. با خاصیت و چگونگی آنها تفصیل می‌دهد و فلسفه خود را در اعلی مرتبه می‌نشانند.

چون می‌خواهیم بیان فلسفه هگل را به پایان برسانیم، آنچه را که البته خوانندگان خود دریافته‌اند توجه می‌دهیم، که بزرگترین عیب که بر این دانشمند گرفته‌اند همان فرووری است که درباره فلسفه خود و برتری قوم خویش بر همه اقوام دارد، که با آنکه به تحول و سیر ارتقائی جهان به خوبی متوجه است، چنین می‌نماید که علم و حکمت و تمدن قوم خود و کمالاتش را به آخرین مرحله رسیده می‌گیرد. بعضی از نقصها و اشتباهاتی را که در تحقیقات او هست، در ضمن بیان فلسفه‌اش اشاره کردیم. و نیز خاطر نشان نمودیم که بیانش پیچیده و تاریک است، خاصه که در معانی الفاظ به اصطلاح قوم‌مقید نشده است، و در بیانش بلکه در فکرش تکلف بسیار است.

با اینهمه فلسفه هگل در افکار تأثیر قوی داشته، و شك نیست که در تفکر و تمقل مقتدر و پرمایه و صاحب‌نظر بوده است، آنچه از فلسفه او فراموش نباید کرد نخست، سلوك عقلی او است که به قاعده بر نهاد و برابر نهاد و هم نهاد، و مراحل سه گانه مقولاتی را که قائل شده از یکدیگر استخراج کرده؛ و از هست‌ترین پایه که هستی بحث باشد به بالاترین مرتبه، یعنی ذات مطلق رسیده است. و این اصل در کلیه فلسفه او حکمفرما است. اما چون درست بنگریم از عقل یعنی ذات مطلق آغاز می‌کند، و سرانجام باز به ذات مطلق می‌رسد و به وجهی معنی هو الاول والاخر را روشن می‌سازد و به فلسفه‌اش صورت دایره و دور را می‌دهد. دوم، توجه به این معنی است که هر چه هست عقل است که هر لحظه به شکلی بت عیار برآید، و آنچه واقع است مقول است و آنچه مقول است واقع است (هر چند رندان اشکال می‌کنند که پس چرا امور عالم اینقدر نا مقول است) سوم، که در واقع نتیجه فقره دوم است، بیان او در وحدت وجود است، اما نه آن وحدت وجودی که همه خدائی، (۱) باید گفت، و هگل از آن مخصوصاً تبری می‌جوید که در واقع اشتباه یا مغالطه ایست که عوام درباره وحدت

وجودیان می‌کنند، و نه آن عقیده که در معنی انگار وجود باری است (۱) و منتهی به مادیت می‌شود. و نه آن عقیده را دارد که خدا را وجودی در مقابل موجودات بداند. در واقع زبان حال هگل اینست: که خدا در جهان نیست جهان در خدا است، او کل است و حقیقت است، و جهان که تجلی او است جزء او است چهارم، چیزی که از فلسفه هگل به خوبی برمی‌آید توجه او است به مسئله تحول، که حقیقت حال وجود همانا بودن نیست، گردیدن و شدن است. اما تحولی که هگل متوجه است تحول زمانی و ارتقائی که به مرور دهور روی می‌دهد نیست، چه آن بحثی است که هر چند در اوائل سده نوزدهم ظهور کرده، بلکه مقدمه اش از آن بیشتر فراهم آمده بود، عنوان شدنش به درستی در نیمه دوم سده نوزدهم بوده است. چنانکه پس از این بیان خواهیم کرد.

## بخش چهارم

### شوپنهاور

#### ۱- احوال او

«آرتور شوپنهاور» (۲) در سال ۱۷۸۸ در داننزیگ (۳) زاده است، پدرش تاجر و با بضاعت بود، اما اورغبتی به تجارت نداشت، و تحصیل علم را خوشتر دانست، چون به هفده سالگی رسید پدرش درگذشت. مادرش نویسنده بود اما به پسر مهری نداشت، و به زودی مادر و پسر از هم جدا شدند، در واقع شوپنهاور مهر مادری ننشیده، و البته این امر در احوال و عقاید او تأثیر داشته است. باری تحصیلات خود را به انجام رسانید سپس با گوته شاعر دانشمند بزرگوار آلمان آمیزش یافت، و به سبب آشنائی با یکی از مستشرقین، از عقاید هندوها

Arthur Schopenhauer (۲)

Ataïsme (۱)

Dantsig (۳)

آگناه شد و نسبت به « بودا » و تعلیمات بودائی اعتقاد تمام دریافت . به تحصیل معاش احتیاجی چندان نداشت ، اما طالب نام و شهرت بود . خواست معلمی کند حوزهٔ درسش رونقی نیافت و او آن را بر مخالفت باطنی هگل حمل کرد . در سی سالگی کتاب اصلی خود را منتشر نمود که نامش اینست « جهان نمایش و اراده است » ( ۱ ) اما کتاب هم طرف توجه نگردید ، شوپنهاور از فضایل معاصر خود سخت رنجید که اقبال لازم نسبت به او نکردند و ترویجی که می بایست بکنند به عمل نیاوردند ، طبیعتی بی آرام و متزلزل و پرسوء ظن داشت ، و عصبانی بود ، متاهل نشد و زندگانی را به تنهایی بسر برد ، دوسه کتاب دیگر هم تصنیف کرد که چندان چیزی بر مطالب اصلی کتاب نیفزود ، فقط بعضی توضیحات و افادات می کرد در هفتاد و دو سالگی به مرگ ناگهانی درگذشت ( ۱۸۶۰ ) اما در سالهای آخر عمرش طرف توجه شده و کم کم اشتهار یافته بود ، و پس از مرگ اشتهارش قوت گرفت . شوپنهاور از حکمای معدود آلمانی است که نویسنده خوبی بود و نگارشهایش مفهوم و دلپسند است .

## ۲- در آمد فلسفه شوپنهاور

چنانکه اشاره کردیم ، شوپنهاور از حکمای معاصر خود رنجش داشت ، و از آنها مخصوصاً از هگل سخت بدگوئی می کرد و می گفت : اینان فلسفه را مایهٔ معاش دانسته و خادم دین و دولت ساخته اند ، به فلسفه زیست می کنند نه برای فلسفه ، و نیز می گفت ، مردم از خواندن کتابهای کانت بر آن شدند که سخن هر چند پیچیده و تاریک باشد ممکن است بیمعنی نباشد ، فیخته و شلینگ از این امر استفاده کردند و در فلسفه تارهای عنکبوت زیبا بافتند ، اما نهایت جسارت را در

---

( ۱ ) به زبان فرانسه ،

Le monde comme volonté et représentation



یاوه کوئی هکل نشان داد ، وچنان عبارات عجیب بیمنی بهم بافت که تاآن زمان جز در تیمارخانه دیوانگان شنیده نشده بود .

البته يك اندازه از این عیب جوئها مخصوصاً درچگونگی بیان آن فیلسوفان حق است ، اما علت اصلی زبان درازیهای شوپنهاور همان رنجشی است که ازایشان داشته است ، ازاینکه به او اعتنا نکرده و ترویج ننموده و شاید باطناً مخالفت هم کرده باشند ، وگرنه خود شوپنهاور در مشرب فلسفی از آنها چندان دور نیست ، و به وجه دیگر و عبارت بهتر ، مذهبی اصالت تصور و وحدت وجود است ، و می توان گفت ، تعلیمات معاصران پیشقدم او مخصوصاً فیخته در عقایدش تأثیر عمده داشته است ، اما خود او ادعایش این است که حقیقت را از افلاطون و کانت و بودا دریافته است ، و خود را وارث حقیقی کانت می داند ، اما بر او اعتراضی هم دارد که پس از آنکه به آن خوبی تحقیق کرد که جهان و هر چه در او هست عوارض و حوادث است ، و آنچه ما ادراک می کنیم مصنوع ذهن خودمان است ؛ باز قائل به وجود ذوات شدماست از جهت اینکه عوارض و ظواهر معلول ذاتی می باشند که موضوع و ظاهر کننده آن عوارض و ظواهر باشند ، در صورتی که خود کانت معلوم کرد که علیت یکی از مفاهیمی است که ساخته ذهن است ، و از امور قبلی است . پس اگر علیت مخلوق ذهن است ، چرا باید حوادث را معلول بدانیم ؛ و دنبال علت آنها باشیم ؛ و اگر حوادث را معلول می دانیم و وجود ذوات را که علت آن حوادث باشند واجب می شماریم چرا علیت را مخلوق ذهن بینداریم ؛ از این اعتراض و بعضی جزئیات دیگر گذشته ، شوپنهاور نسبت به کانت ارادت صادق دارد ، و در باره او می گوید ، آشنائی با تعلیمات آن فیلسوف اثرش چنان است که کسی که مبتلا به آب مروارید باشد ، چشمش را مثل کتند اما کسی که آب مروارید از چشمش بر می گیرد هیچگاه بهینک است ، و شوپنهاور معنی است که آن مینک را ساخته ، یعنی ظنضای را که در دنباله قادی کانت می بایست تلمیسی شود . واضح است ، زیرا

که فلسفه (۱) برای انسان امری تقنی نیست ضروری است، انسان می‌خواهد آغاز و فرجام خود را بداند و به این امر نیازمند است و همین نیازمندی است که جایی دیانت را تأسیس می‌کند، و جایی فلسفه را، و دیانت همان فلسفه عامه است. و از این هر دو یک منظور در نظر است، فقط راه دو تا است و بدبختی اینست که کسانی که رهبری راه را اختیار می‌کنند این عمل مقدس را مایه حیثیت و معانی خود می‌سازند، و بنابر این رهبری ایشان مشوب می‌گردد و رهروان سرگردان و گمراه می‌شوند. پاری فلسفه بر مبنای حقیقت‌جویی است جز اینکه فلسفه صحیح آنست، که فقط حقیقت جهان و آنچه را در ورای عوارض و حوادث است معلوم کند. زیرا دنبال کردن این که جهان از کجا آمده و کجا می‌رود و چرا آمده‌ایم و چرا می‌رویم کاری است بیهوده و مارا به آن دسترس نیست، آنچه می‌توانیم بچونیا اینست که جهان چیست؟ و ما چیستیم؟ آنهم نه به لفظی و خیال بافی که همه گفتگو از ذات مطلق و نامتناهی و غیر محسوس وجود و ماهیت، و مانند این چیزها باشد، که یا امور منفی هستند یا معنی ندارند بلکه به وسیله تجربه و مشاهده خواه درونی و خواه بیرونی (۲) که برای درک حقیقت جزاین وسیله‌ای نیست، و اگر بگویند این معلومات از فن طبیعیات حاصل می‌شود، و حاجت به فلسفه ندارند اشتباه است، طبیعیات هم باید متکی بر فلسفه باشد، و گرنه فقط علم به عوارض خواهد بود و حقیقت محسوس نمی‌آید. از این گذشته فلسفه برای یافتن بنیاد اخلاق لازم است.

(۱) فلسفه در اینجا ترجمه متافیزیک است، یعنی فلسفه اولی یا حکمت طایفه که قضا آن را بعد از طبیعیات قرار می‌دادند، و متافیزیک در یونانی یعنی بعد از طبیعی و اینکه بعضی آنرا ماوراء الطبیعه کرده‌اند درست نیست.

(۲) یعنی خواه مشاهده و تجربه در امور بدون ذاتی یعنی مربوط به نفس باشد خواه در اشیاء خارجی و امور بیرون ذاتی.

پس به عقیده شوپنهاور فلسفه جهان‌شناسی است (۱) نه خداشناسی (۲) ولیکن معنی این سخن این نیست که شوپنهاور مادی است، زیرا که او تقسیم وجود را به ماده و روح نیز بیجا می‌داند و می‌گوید: نه روح معنی دارد و نه ماده، روح بی ماده کجا است؟ و ماده بی روح کدام است؟ (۳) پس جهان را نباید به جهان مادی و به جهان روحانی منقسم کرد، بلکه باید گفت: جهانی است حقیقی (۴) و جهانی است تصویری و نمایشی (۵) و روشن شدن این معنی بسته به اینست که اندکی به تفصیل بپردازیم.

### ۳ - اجمالی از فلسفه شوپنهاور

کتاب معروف شوپنهاور چنین آغاز می‌شود: «جهان تصور من است» و مقصودش از جهانی که تصور من است، جهان عوارض و حوادث است که به حس و شعور و ادراک می‌شود، این جهان برون ذاتی که جهان تکثر است وجودش تابع وجود درون ذاتی من است، که امری واحد است (البته نوع من منظور است یعنی هر نفس عالم مدرك) و این فقره بنابر تحقیقات پیشینیان از دکارت گرفته تا برکلی و کانت روشن و ثابت شده است که جهان چیزی نیست جز معلومی (یا علمی) در نزد عالمی، چنانکه اگر عالمی نباشد معلومی نخواهد بود، و فلسفه هندیها نیز این معنی را تأیید

#### Théologie (۲)      Cosmologie (۱)

(۳) قدما حرکات و عوارضی که در موجودات بیجان روی می‌دهد منسوب به قوه‌ای می‌کردند که آن را طبیعت می‌خواندند، و آنچه در جانداران دیده می‌شود ناشی از نفس می‌دانستند که در گیاه نفس نباتی، و در جانوران نفس حیوانی و در انسانی نفس انسانی یا نفس ناطقه می‌نامیدند شوپنهاور طبیعت و نفس را يك عنوان قرار داده است چنانکه بیان خواهیم کرد و از این جهت نزدیک به لایبفتس است.

#### Idéal (۵)      Réel (۴)

می کنند . ضمناً باید متوجه بود که برای نفس درون ذاتی تن نیز برون ذات است ، جز این که تن همانا برون ذات نزدیک و بسی واسطه است ، و چیزهای دیگر برون ذات دور و با واسطه می باشند (به واسطه تن).

بیان اجمالی این مدعا اینکه ، جهان نیست جز ماده متغیر که ظهور و بروزش به تأثیر و تأثر یعنی علیت است ، و آن در زمان و مکان واقع می شود . پس وجود جهان چنانکه در نظر ما جلوه گر است سه عنصر دارد : اول علیت (ماده) دوم زمان ، سوم مکان .

اما علیت نیست مگر مفهومی از مفهوما که ذهن انسان آن را می سازد به شرحی که پیش از اینها روشن گردید ، و نیز بیان شده است : به حسب به تنهایی معلومات و وجدانیات را نمی دهد ، بلکه فقط ماده و موضوع وجدان را فراهم می آورد ، و فهم و عقل (۱) است که از احساسات وجدانیات و معلومات را می سازد ، و فهم و عقل متعلق به ذهن یعنی درون ذات است . پس دانسته شد که ماده یعنی علیت امری است ذهنی منشأش درون ذات است (۲)

اما زمان تصویری و ذهنی بودنش از اینجا به خوبی برمی آید که به خودی خود هیچ تأثیری ندارد اگر زمان امری متحقق بود می بایست تأثیری داشته باشد ، و حال آنکه ما می دانیم و می بینیم که اگر هزاران سال بر چیزی بگذرد تا وقتی که مؤثر دیگری رخ نکرده از گذشت زمان در آن چیز تغییری دست نمی دهد . اما مکان اگر امری متحقق بود ، ذهن می توانست اشیاء را از

---

(۱) فهم در حیوان و انسان هر دو هست ، و آن قوه ساختن تصورات است به وسیله وجدانیات عقل مخصوص انسانست و آن قوه ته کسر و انتزاع کلیات است از جزئیات ، و ساختن مفهومات کلیه .

(۲) مقصود اینست : که آنچه در نظر ما به صورت ماده جلوه می کند . تصویری است که در ذهن ما به سبب قاعده علیت ساخته می شود ، یعنی از وجوب رابطه علت و معلول که آن نفس الامری نیست بلکه مقتضای فهم ما است .

محكان جدا تصور كند ، و حال آنكه مي دانيم كه ذهن انسان هر چه را به تصور در آورد امكان ندارد كه بتواند از تصور مكان و بعد خالي باشد .

حاصل اينكه نه علت (يعني ماده كه عبارت از تاثير و تاثير است) در خارج از ذهن متحقق است ، نه زمان و مكان . و جهان هم غير از زمان و مكان و ماده چيزي نيست ، و روشن است كه اصحاب ماده يعني كساني كه معتقد به اصالت ماده هستند در اشتباهند ، و راي درست همان اصالت تصور است .

نشاني ديگري كه بر متحقق نبودن عالم برون ذاتي داريم عوالم است كه در خواب براي ما مجسم مي شود و در آن حال بهيچوجه ممكن نيست بي حقيقت بودن آن عوالم را باور كنيم ، و چه دليلي داريم بر اينكه عوالم بيداري حقيقتش پيش از عوالم خواب است ؟ پس عالم بيداري را مي توان به عالم خواب قياس كرد ، و مي توان گفت ، جهان مادي دروغ است ، اما دروغی است كه حقيقتي دارد ، زيرا هيچ نفس مدركي نمي تواند منكر وجود جهان مادي شود جز اينكه اگر عقیده قضا غلط است كه برون ذات را منشاء علم انسان مي دانستند ، متأخرين هم كه گفته اند برون ذات را درون ذات ايجاد مي كند به اشتباه رفته اند ، چه درون ذات و برون ذات با يكديگر نسبت علت و معلول ندارند ، و جنبه عالم و مدرك بودن درون ذات فقط حالت آئينه دارد كه نقش در آن متصور مي شود .

فراوش نبايد كرد كه اين عقیده را كه شوپنهاور اظهار مي كند راجع به جهان حوادث است كه ادراك آن به واسطه حس و عقل مي شود ، و از اين راه علم حاصل مي گردد ، و اين علم علم به ظواهر است ، مانند علم كسي كه بنواهد از احوال كلخي آگاه شود ، وليكن مدخلش را نيابد و پيرامون كلخ گردش كند ، و نقشه بيروني آن را بكشد و گمان كند حقيقت كلخ همان است .

تا اينجا تحقيقات شوپنهاور تقريباً همان تعليمات اصحاب تصور است به وجه ديگر و بيان ديگر ، و چندان چيزي بر آنها نيفزوده است جز اينكه هر چند معلوم (برون ذات) فرع وجود عالم (درون

ذات) است و اگر عالمی نباشد معلومی نخواهد بود، عالم نیز وجودش به وجود معلوم بستگی دارد، معلوم نقشی است که در آئینه ذهن منعکس گردیده، اما اگر آن نقش نباشد وجود آئینه چه نمایش خواهد داشت.

این بیان بنابر آنست که شوپنهاور عالم و علم و معلوم همه را اموری ظاهری و سطحی می‌داند، به قول معروف همه سر و بزنگ کر باشند، و حقیقت چیز دیگری است.

برای دریافت حقیقت، شوپنهاور نیز رجوع به عالم خارج را بیهوده دانسته به نفس خود بازمی‌گردد، و حقیقت را در آن می‌یابد، اما نه در جنبه ادراک و علم او که آن جز بر اراده ظواهر تعلق نمی‌گیرد، بلکه در جنبه اراده او بر عمل، و می‌گوید حقیقت جهان خواست یعنی اراده (۱) است، و من به درستی آنوقت به وجود خود می‌میرم که اراده بر عمل می‌کند: علم من بهر چیز دیگر حتی به تن خودم امر عرضی و تمایزی و با واسطه و بی حقیقت است، فقط علم من به اراده خودم (نفس) امر بیواسطه و علم حقیقی است.

به عقیده شوپنهاور جنبه ادراکی انسان یعنی حس و عقل که علم از آن حاصل می‌شود، ذات حقیقی نیست. عرضی است، و مانند تمام امور دیگر جزء جهان نمایش و تصور است، و فرع است نه اصل، آنچه اصل است اراده است که نه تنها حقیقت وجود انسان است، بلکه حقیقت کلیه جهان است، و مرادش از اراده تنها اراده انسان و اراده شخصی مدرك نیست (۲) زیرا که ادراک را امر عارض می‌داند) بلکه هر چه منشاء فعل و عمل باشد اراده می‌نامد، حتی اینکه افمالی که از جمادات مشاهده می‌شود ناشی از آن می‌خواند، به عبارت دیگر آنچه را عموماً قوه و نیرو (۲) می‌نامند او اراده تعبیر می‌کند، بنابراین که قوای دیگر حتی قوای جمادات را هم از قبیل قوه ثقل و حرارت و نور و الکتریسیته قیاس به اراده نفسانی می‌کند و به تصریح می‌گوید، خود را نباید به جهان بسنجیم، بلکه جهان را باید به خود قیاس

کنیم که دارای خواهشها و میلها هستیم ، و اراده مانیروئی است که به مقتضای آن خواهشها و میلها عمل می کند .

در واقع پیشینیان اراده را یکی از نیروها شمرده بودند ، یعنی نیرو را جنس و اراده را نوعی از آن گرفته بودند ، شوپنهاور امر را معکوس کرده و همه نیروها را انواعی از اراده قلمداد کرده است ، و البته هوشیاران بر می خورند که این عمل شوپنهاور تنها تغییر لفظ و اصطلاح نیست ، و بسیار فرق است میان اینکه اراده را نوعی از نیرو بدانیم ، تا اینکه همه نیروها را انواعی از اراده بینداریم ، گذشته از اینکه وقتی گفته می شود : اراده نوعی از نیرو است چندان چیزی دستگیر ما نمی شود ، اما چون بگویند : نیرو نوعی از اراده است ، می توانیم تصویری از آن پیدا کنیم . برای مزید توضیح گوئیم : می دانید که از آغاز آنچه انسان را به تفکر و تأمل در امر جهان برانگیخته است ، تغییراتی است که در آن دیده می شود که آن تغییرات را در اصطلاح حکمت حرکت نامیده اند ، و برای کلیه حرکات دو مبدأ فرض کرده اند : در موجودات بیجان منشأ حرکت را طبیعت گفتند ، و در موجودات جاندار یعنی گیاه و جانور که انسان هم از آنها است ، مبدأ حرکت را نفس خواندند ، که در گیاه نفس نباتی و در جانور نفس حیوانی را انواع مختلف از یک جنس دانسته ، و آن جنس را به قیاس به نفس انسان اراده خوانده است ، با توجه به این نکته که در جمادات اراده یعنی قوه بر عمل عاری از شعور است ، و در گیاه و جانور علاوه بر این اراده هائی هست که به درجات مختلف با حس و شعور همراه است ، و در انسان علاوه بر آنها اراده عقلی نیز هست ، یعنی اراده ای که با حس و شعور و عقل همراه است ، ولیکن اینها همه احوال مختلف از یک چیز است چنانکه روشنائی سپیده دم و روشنائی صبح و روشنائی ظهر همه پرتو خورشید است . و در این جمله اصل و ذات حقیقی همان اراده یعنی نیرو است ، و حس شعور و عقل امر فرعی و عرضی است . و عملی که از آن حاصل می شود نقص و عیب بسیار دارد : یکی آنکه نا ثابت است و در ذهن همیشه حاضر نیست ، یک امر را که بخواهید در ذهن حاضر کنید باید امور دیگر را از آن محو نمائید ، اینست که انسان از غفلت و فراموشی چاره ندارد .

و ممکن نیست که کل علم برای او حضوری شود ، دیگر اینکه این علم متشتت و از منشاء های مختلف است ، بعضی چیز ها را حس می کند بعضی چیز ها را تخیل و توهم می نماید ، یا به تداعی معانی درمی یابد ، یا به انتزاع و تعقل فرض می کند ، و وحدت علم و عالم به واسطه حس و عقل دست نمی دهد و اگر نفس انسان وحدتی ادراک کند همانا از جهت اراده است که آن اصل و حقیقت است .

پس بگفته شوینهاور : جهان را قیاس به نفس خود می کنیم ، و همه قوای طبیعت را انواعی از اراده می شماریم ، و اراده را اصل و حقیقت جهان می نگیریم ، و آن را منتسب به علت و حقیقت دیگر نمی یابیم ، و وجود مستقل یعنی خود هستی (۱) می دانیم و می گوئیم : ما هر گاه بخود فرو رویم می بینیم به راستی به وجود خویش برس - نمی خوریم ، مگر وقتی که اراده بر عمل کنیم و مقصود ما از اراده بر عمل ، اراده ای است که با عمل مقرون باشد ، نه اراده ای که تأثیری بر آن مترتب نشود ، چه اراده ای که با عمل مقرون نباشد اراده نیست تعقل است ، و تعقل چنانکه گفتیم : اصل وجود نیست امری عارضی است ، و جزء جهان نمایش (۲) است نه جهان حقیقت .

عملی که مقرون به اراده است ، نمایشش همانا حرکتی است از حرکات تن و اراده ای که به حرکتی از تن نمایش نیابد اراده نیست ، پس اراده بدون وجود تن متصور نمی باشد .

در اینجا باید دقیق شویم و توجه کنیم که ما به تن خود به دو وجه پی می بریم ، یکی بهمان وجه که به اشیاء دیگر پی می بریم ، یعنی آن را به چشم می بینیم ، یا به حواس دیگر حس می کنیم ، یکی به این وجه که بر عملی اراده می کنیم ، بنابر این که اراده بر عمل به حرکتی از حرکات تن نمایش می یابد . پس به وجه اول تن مانند چیز - های دیگر برای ما امری است برون ذاتی ، جز اینکه پیش از این گفتیم که او برون ذات بی واسطه است ، زیرا که وجودش را بی واسطه ادراک می کنیم و وجود چیزهای دیگر را به واسطه تن درمی یابیم ، اما به وجه دوم تن امری است درون ذاتی ، زیرا که ادراک او برای ما



به حس و تمقل نیست ، بلکه به مجرد خود اراده است .  
 بنابراین تن هر کس برای او دو جنبه دارد ، جنبه برون ذاتی  
 و جنبه درون ذاتی ، در جنبه برون ذاتی هر کس میتواند بگوید ، تن  
 من مانند همه چیزهای جهان تصور من است ، در جنبه درون ذاتی تن  
 من اراده من است .

باز برای مزید توضیح می گوئیم : هر فعلی از من سر می زند  
 بوسیله تن من است و هر فعلی از تن من نتیجه فعلی از اراده من است (۱)  
 و مجموع افعال تن من از اراده من است که بنمایش درآمده و به چشم  
 پدیدار گردیده است ، و نشانی آن این است که هر تأثیری از خارج  
 بر تن وارد می آید ، اراده مرا متأثر می کند ، و به حرکت می آورد ، و  
 آن تأثیر را اگر مطلوب باشد لذت گویند ، و اگر ناگوار باشد الم  
 فاحند ، حاصل اینکه : تن همان اراده من است که به حالت برون -  
 ذاتی درآمده است ، و از همین رو است که هر عنصری از تن مناسبت و  
 مساعدتی با امری از امور اراده (نفس) دارد چنانکه دهان و دندان و  
 حلق و شکم همان قوه اشتها است که به حالت برون ذاتی درآمده  
 است . و آلات تناسل همان شهوت است که برون ذات شده است ، و  
 همچنین است سراسر تن ، و همین جهت است که شکل و تناسب اندام  
 هر فردی از مردم نماینده تمایلات و تضایفات او است .

اراده بستگی به چیزی ندارد ، یعنی خود هستی است و از زمان و  
 مکان بیرون است پس واحد است ، اما وحدت (۲) او وحدت انفرادی  
 در مقابل کثرت نیست ، زیرا واحد و کثیر انفرادی (۳) به سبب زمان  
 و مکان است ، و متعلق به تصورات و جهان تمایز است و به اراده که  
 حقیقت است تعلق ندارد .

اراده حقیقت است و ذات مطلق است ، و چیزهای جهان همه

(۱) اروپائیان عموماً و شرقیها و خصوصاً آریاده می گویند ، آنچه  
 را دانشمندان مانفس می خوانند در اصطلاح شرقیها و اراده انسان  
 و حیوان مخصوصاً نفس است به اصطلاح عرفا و صوفیان ما .

Unité (۲)      Individuel (۳)

نمایش‌های او است به درجات مختلف ، و می‌توان گفت ، حقیقت و ذات مطلق که امر واحد است ، در مراتب مختلف حالت برون ذاتی می‌یابد و این جهان نمایش و تصورات را که متغیر است ، و تابع زمان و مکان و متکثر است جلوه گر می‌سازد ، مطابق صورتها و نمونمهایی که ثابتند و از تبعیت زمان و مکان فارغ ، و در واقع هریک رب‌النوعی می‌باشند همان نمونه‌هایی که افلاطون صور نامیده و دانشمندان ما گاهی مثل (۱) ترجمه کرده‌اند . هریک از انواع نیروهای طبیعت خواه جمادی ، خواه نباتی و حیوانی مرتبه مخصوصی است از تجسم اراده مطلق ، که به عالم نمایش و تصویر در آمده و تابع زمان و مکان و علیت شده ، و قابل فهم ما گردیده است ، در حالی که اراده خود از هر قیدی از قیود عقلی و علیتی آزاد است .

از این گذشته اصل بودن اراده (نفس) و فرعی بودن تعقل دلایل بسیار دارد اراده که عبارت از خواستها و تمایلات است ، بنیادش مهر هستی است و مخصوصاً مهر زندگانی (۲) که بنا بر آن مدار امر جهان بر این است که هر شخص می‌خواهد وجود خود را حفظ کند ، و بوسیله تولید مثل خود را باقی بدارد . غم‌وشادی و مهر و کین بیم و امید شهوت و غضب و خودخواهی و همه امور نفسانی و اعمال بدنی که مرتبط به آن است از آنجا بر می‌آید ، و می‌بینیم این امر که ما از آن به اراده تعبیر می‌کنیم و در همه جانوران به یک اندازه است و کم و بیش ندارد ، و حال آنکه عقل و شعور اشخاص به درجات بسیار کم و بیش می‌باشد ، انسان پیش از آنکه اندیشه و تعقل کند خواهش دارد ، اراده یعنی تمایل به هستی همه وقت موجود و حاضر است و دوام دارد ولی تعقل دائم نیست . نفس نه خسته می‌شود نه غفلت می‌کند ، تعقل هم خستگی و هم غفلت دارد (۳) نفس مزاحم عقل است ، و براو غالب است ،

### (۱) Idées      (۲) Vouloir – vivre

(۳) خواب برای رفع خستگی قوه تعقل است ، و چون در خواب قوه تعقل آرمیده است و در آن حال انسان به حقیقت خود نزدیکتر است .

اینهته کشمکش مردم در امر زندگانی آیا مبتنی بر عقل است ؟ عقل ادراک نمی کند مگر آنچه را نفس خواهان است ، اگر نفس متمایل به چیزی نباشد عقل در ادراک آن عاجز و ضعیف است ، و برعکس هر چه را نفس خواهان است عقل بخوبی درمی یابد . اختراعات و اکتشافات غالباً برای عقل در اموری دست می دهد که نفس دنبال آنهاست . عقل حاکم بر نفس نیست بلکه آلت او است . مهر هستی و زندگی اعتنا به علم و عقل ندارد ، بلکه آنرا به خدمت خود می گیرد . چنین گمان می رود که رهبرانسان پیشاپیش او است و حال آنکه در واقع راننده او از پس است . مردم می پندارند آنچه را می بینند دنبال می کنند ، یعنی اختیارشان با عقل است ، ولیکن در واقع مهار در دست نفس است . عقل موضعی سر است و نفس موضعی دل است ، و هر منصفی باید تصدیق کند که دل حکمش بر سر روان است ، و عرفا که گفته اند ، طفیل هستی عشقند آدمی و پری راست گفته اند ، تعقل امری نسبی است ، اراده امری فطری و طبیعی است ، قوت عقل و علم سبب قوت اراده نمی شود بلکه قوت اراده به خودی خود است . مهر و کین مردم نسبت به هر کس از جهت احوال نفسانی او است ، نه احوال عقلانی ، پاداش و کیفر به عمل یعنی به آثاری که از اراده بروز می کند داده می شود نه به علم که از عقل بر می آید . شخصیت هر کس و امتیازش از دیگران به منش او است که مربوط به اراده نفس او است نه به علم و عقل او .

پس این جمله دلیل بر اینست ، که اصل در وجود نفس است نه عقل ، و عقل برای آن به وجود آمده که راهنما و آلت نفس انسان باشد ، چنانکه چنگال و دندان برای شیره شاخ برای گاو و نیش برای عقرب آلت می باشند ، در واقع عقل هم از اراده تولید شده است . اراده در جمیع موجودات هست ، جز اینکه در جمادات به صورت قوای طبیعت است و در گیاه و جانور به صورت قوه نمو و حرکت و حس است ، ولیکن همه آنها جز میل و خواهش چیزی نیست . سنگی که از بالا به زیر می آید میل به سقوط دارد آهن ربا خواهان آهن است گیاه طالب روشنائی و رطوبت است و همچنین .

شوپنهاور فوای را که محرك جمادات است (۱) می خواند و فوای محرك گیاه را مهیج (۲) می نامد ، و مایه حرکات حیوانی و انسانی را داعی (۳) می گوید ، ولی این جمله با اختلاف مراتب نمایش و حالت برون ذاتی اراده می باشند ، البته مرتبه جماد پست و رتبه حیوان و انسان که حس و عقل دارند برتر از همه ، ولیکن همین حس و شعور و عقل که آن را مایه شرافت این موجودات می دانیم برای حوائج نفس و ضرورت حس ایفای وظائف و وصول به خواهر و تمایلات به میان آمده اند ، و در واقع مولود او می باشند .

چون اراده همان مهر به هستی و زندگی است ، پس هر موجودی از مرگ گریزان و بیمناک است ، ولیکن مرگ فقط عارض اموری است که متعلق به جهان عوارض و حوادث است ، و عارض ذات که همان اراده یا نفس است نمی شود ، حوادث و عوارض (۴) که نمایش و تصویرند و حقیقت ندارند ، بسته به زمان و مکان می باشند ، و متغیرند ، یعنی مرگ و زایش دارند اما اراده که از زمان و مکان بیرون است ، البته دستخوش مرگ نیست . مرگ عارض افراد (۵) است نه انواع (۶) پس فرد چون بمیرد ، مرگ او عبارت از برطرف شدن عوارضی است که حادث شده بودند ، اما حقیقت او یعنی نفس که حادث نبوده باز باقی است ، و به اصل خود یعنی به اراده کل بازگشت می نماید ، گذشته از اینکه فرد به وسیله تولید مثل نوع خود را حفظ می کند و به آن وجه نیز وجود خویش را ابقا می نماید .

بعد از همه این گفتگو ها ، ذات مطلق که آن را خود ذات هستی و اراده یا نفس یا نیرو یا هر چه بنامیم حقیقتش چیست ؟ شوپنهاور به این سؤال جوابی ندارد و می گوید ، نمیدانم . اراده ای که ما بوجود او علم داریم اراده شخصی خود ما است و اراده مطلق نیست ، و چیزی از عوارض و حوادث در او هست ، و علم ما هم به او هر چند یک اندازه

---

Motif (۳)	Excitation (۲)	Cause (۱)
Individue (۵)	Phénomènes (۴)	
	Espèces (۶)	

بیواسطه و از علم به امور دیگر به حقیقت نزدیکتر است ولیکن باز عقل و شعور در آن مدخلیت دارد و کاملاً بیواسطه نیست ، و از این علم بیواسطه دست ما کوتاه است .



از اینکه به عقیده شوپنهاور اصل و حقیقت جهان اراده و نفس است ، و علم و عقل فرع و عرض می باشند ، و نفس بر عقل غالب است نباید چنین پنداشت که او این امر را می پسندد و نیکو می داند بلکه بکلی عکس اینست ، و شوپنهاور به بدبینی معروف است ، و شاید در میان دانشمندان هیچکس نبوده که از جهان و جریان احوال آن به اندازه او دلتنگ بوده باشد ، از آن رو که اراده مطلق واحد چون به عالم تکثر آمده و به صورت افراد متصور شده است ، بنیادش چنانکه گفتیم مهرستی است ، و یگانه چیزی که می خواهد اینست که ؛ باشد و بماند ، و این خواهانی نه حدی دارد و نه شرطی ، پس ناچار به صورت خود پرستی و خودخواهی درمی آید و خود خواهی هر فردی با خود خواهی فردهای دیگر معارضه می کند اینست که جهان ، جهان کشمکش و تنازع است ، همه موجودات آکل و مأکول یکدیگر کنند ، حس و شعور هم برای این به ظهور میرسد که لوازم خود خواهی به خوبی فراهم و عمل به مقتضای آن به درستی انجام شود قوه تعقل و تدبیر هم که پیش می آید همه به مصرف حیل و خدعه و دسیسه و فریب و دروغ می رسد ، کار و سعی و عمل و حصایل دیگر که آنها را فضایل و پسندیده می دانند برای همین مقصود است ، یعنی بودن و زنده ماندن در حالی که معلوم نیست بودن و زندگی برای چیست ؟ پس آنچه او را اصل و حقیقت جهان یافتیم مایه شر و فساد است ، از این گذشته خواهش مایه رنج و آلم است . اگر آنچه خواهانی به او نرسی دلتنگ و رنجوری اگر به آن برسی خرسندی که دست می دهد بی دوام است ، و به زودی ملالت و کسالت عارض می شود ، و به علاوه دامنه خواهش دراز است و پایان ندارد ، يك خواهش که صورت پذیرفت خواهش دیگر پیش می آید مانند لقمه نانی که به گدای می دهند که سیه روزی خود را از امروز به فردا برساند ، و تا وقتی که خواهش باقی است

خوشی حقیقی ممکن نیست ، شخص کشته می شود اما نوع می ماند ، از آن رو که حقیقت وجود اراده است ، و اراده فنا ناپذیر است .

از این گذشته اصل در زندگانی رنج و گزند است ، و لذت و خوشی همانا دفع الم است و امر مثبت نیست ، بلکه منفی است . و هر چه موجود جاندار در مرتبه حیات برتر باشد رنجش بیشتر است ، چون بیشتر حس می کند و آزار گذشته را بیشتر به یاد می آورد ، و رنج آینده را بهتر پیش بینی می نماید ، و از همه بدتر همانا کشمکش و جنگ و جدالی است که لازمه زندگانی است ، جانوران یکدیگر را می خورند و مردمان همدیگر را می درند . آنکس که می گوید ، هر چه در جهان است نیکو است ، و این جهان بهترین جهانها است او را به بیمار خانه ها ببرند تا رنجوری بیماران ببیند ، و در زندانها بگردانید تا آزار و شکنجه زندانیان را بنگرد ، برده فروشیها را نشانش دهید که بنی نوع او را مانند گاو و خر می رانند ، و میدانهای جنگ را به او بنمائید تا دریابد که اشرف مخلوقات چگونه تحصیل آبرو می کند . چرا وصف دوزخ آسان و تعریف بهشت دشوار است ؟ از آن رو که آسایش و خوشی واقعی اندک است ، و رنج و آزار بسیار است . یکدم خوشی عمری ناخوشی در پی دارد . ازدواج نمی کنی در آزاری ، می کنی هزار دردسر داری ، مصیبت بزرگ بلای عشق است و ابتلای به زن که مردم مایه شادی خاطر می دانند در صورتی که سر دفتر غمها است ، معاشرت می کنی گرفتاری ، نمی کنی از زندگی بیزاری ؛ بندگی بند و خداوندی صداع ، مختصر تا جان در تن است ، از این رنج و مشقت نمی توان رست ، زندگانی سراسر جان کندن است ، بلکه مرگی است که دم به دم به تأخیر می افتد و سرانجام اجل می رسد در صورتی که از حیات هیچ سودی برده نشده و نتیجه مفیدی به دست نیامده است .



در اینجا چون از عشق اشارتی رفت ، باید خاطر نشان کنیم که ، شوپنهاور در فلسفه عشق شرح مفصلی دارد که به وجه علمی و محققانه بیان نموده ، و ما اگر بخواهیم در آن وارد شویم سخن دراز می شود ،

خلاصه آن اینست که گفتیم ، اراده بنیادش « هستی خواهی » و حفظ وجود است ؛ که چون در افراد قرار گرفته خود خواهی می شود ، ولیکن این « هستی خواهی » در موجودات جاندار به بقای افراد مرادش حاصل نمی شود ، به این واسطه طبیعت راه بقای نوع را اختیار کرده است ، و بقای نوع را به تولید و تناسل مقرر داشته ، و برای تأمین این مقصود عشق را به وجود آورده است که آن هر چند بر حسب ظاهر برای تمتع افراد است به راستی فدا شدن افراد است برای بقای نوع ، در واقع عشق فریبی است که طبیعت به افراد می دهد ، و آنها را به هلاک می اندازد برای اینکه نوع باقی بماند ، و برای « هستی خواهی » حقیقی خود خواهی افراد از میان می رود و به صورت « غیر خواهی » درمی آید و از این رو است که مقام عشق را برتر از عقل دانسته اند ، ولیکن شوپنهاور چنانکه اشاره کردیم ، آن را مصیبت می داند ، نظر بهمین که ناشی از هستی خواهی است ، و از همین روست که پنجه اش از عقل قویتر است ، و بنابر اینکه شوپنهاور بدبین است ، و هستی را رنج می داند ، عشق را که مایه هستی است منکر است ، و زن را که موضوع عشق است دشمن می دارد ، و می گوید ، هستی حفظ نمی شود مگر به عمل و کوشش ، و این رنج است و تمتعی برای انسان نیست ، جز دفع الم ، و از اینست که بزرگان دنیا هر وقت به سخن یا نعمات یا وسایل دیگر احساسات خود را خواسته اند بیان کنند نالیده اند .

با اینحال تکلیف چیست ؟ و آیا این درد را درمانی هست ؟ چون بدبختی همه از اراده است ( نفس ) یعنی از « زندگی خواهی » و « خود خواهی » پس اگر چاره ای باشد در بیخودی است ، باید خود را از خویشتن رها کنید رهائی از خویشتن به چیست ؟ آیا باید خود را کشت ؟ نه خود کشی سودی ندارد زیرا که آن گریز موقت است از رنج موقت شخص کشته می شود اما نوع می ماند ، از آن رو که حقیقت وجود اراده است ، و اراده فنا ناپذیر است ، رنجی که از اینجا بر طرف می کنی جای دیگر سردر می آورد باید کاری کرد که بیخودی در زندگی دست دهد و آن به معرفت است ، معرفت بر همین نکته که اگر نفس

را پیروزی رنج را افزون می‌کنی ، و آسایش در کشتن نفس است و در بیخودی است .

بیخودی به دو وجه است ، يك وجه جزئی وموقت ، و يك وجه کلی ودایم .

بیخودی جزئی آنست که شخص مستغرق هنر وصنعت (۲) یعنی مظاهر زیبایی (۲) شود . در بیان ذات مطلق که اراده است اشاره کردیم . که آن اصل واحد در این جهان حوادث و عوارض تکثر وجلوه‌گر شدنش مطابق نمونه‌هایی است که ثابت و از تبعیت زمان و مکان فارغند ، یعنی آنچه به اصطلاح افلاطون صور یا مثل خوانده شده است ، و رب النوع موجودات می‌باشند ، جهان این صور برعکس جهان حوادث ، جهان وحدت و کلیت و سکون و ثبات و بقا است ؛ و هر چیز که به صورت یا مثال یا رب النوع خود نزدیک باشد زیبا است ، زیرا که به وحدت و سکون یعنی کمال نزدیک و از جهان حوادث دور شده است ، چون می‌دانیم که شروفساد این جهان از اینجا ناشی شده که : ذات مطلق از عالم وحدت و سکون به عالم کثرت و حرکت آمده است ، پس کسی که با مثل یعنی با زیبایی سروکار دارد ، و از جنبه انفرادی و تکثر دور می‌شود و از خود يك اندازه بیخود می‌گردد ، و از دنیا شر و شورش یکدم می‌آساید ، ومشاهده کمال زیبایی هم به درستی دست نمی‌دهد ، مگر اینکه شخص از خود بیخود شود ، در آن حال حال درمی‌یابد که او جزئی از جهان نیست بلکه جهان جزئی از او است . و چون به این پایه رسید او را داهی می‌خوانیم و صاحب دها (۳) می‌گوئیم ، و آنکه به راستی داهی باشد حکیم واقعی او است ، شخصیت خود را دور انداخته از زندگانی عادی برکنار شده ، از منافع دنیوی اعراض کرده به تنهایی خو نموده ، از عوارض نهی و از حقایق پر شده ، به سبب غریق بودن در دریای زیبایی از هر چیز

---

Art (۱) Beauté (۲)

(۳) داهی و دها دو ترجمه Cénie است و ما بهتر از این لفظی برای آن نیاختیم .



بی نیاز گردیده ، در میان مردم حاضر ولی در همان حال غایب است ، دنیا در نظرش سراب است از آن می گذرد و دامنش تر نمی شود ، چون از آلائش عوارض و خصوصیات شخصی منزّه است ، همه کس را با خود یکی می بیند و بهمه مهر می ورزد ، و سر قدر در این دریا غریق تر باشد و ارسته تر است ، و در این دنیا که برای مردم عادی زندان است به آزادی به سر می برد .

مظاهر زیبایی چنانکه گفتیم ، صنعت است ، و صنایع اگرچه همه در حقیقت یکی هستند ، چون مظهر زیبایی اند ، و نظر به مثل یعنی حقایق دارند ، ولیکن بر حسب ظاهر نظر به موادی که به کار می برند مختلفند و مراتب دارند ، نخست صنعت ساختمان ابنیه است (۱) سپس مجسمه سازی (۲) و از آن برتر نقاشی (۳) و سپس شعر (۴) و از همه بالاتر موسیقی (۵) یعنی صنعت آهنگ و نغمات صوتی است .

شوینهاور در باره دقایق زیبایی (۶) و صنایع و ارباب هنر و صاحبان ده ، و انواع و اصناف و احوال آنها ، تحقیقات و بیانات دقیق مفصل دارد که مانند تحقیقات دیگرش ناچاریم از تفصیل صرف نظریو بهمین نمونه مختصر که آوردیم اکتفا کنیم .



صنعت و مستغرق بودن در عالم زیبایی چنانکه گفتیم ، برای دردمان درمان جزئی و موقت است ، چاره واقعی اینست که شخص بفهمد که بدبختی همه از تکثر است که به عالم وحدت عارض شده ، و اراده کل در اراده های جزئی پراکنده گردیده است ، و هر فردی خود را حقیقت می داند و خود خواهی و زندگی خواهی به وجود آمده ، و خود خواهی افراد با هم معارضه پیدا کرده و این فسادها بر پا شده است . انسان باید دریابد که حقیقت یکی است ، و اراده واقعی یعنی

---

Sculpture (۲)      Architecture (۱)

Poésie (۴)      Peinture (۳)

Esthétique (۶)      Musique (۵)

ذات مطلق واحد است ، اراده های انفرادی نمایش بیحقیقت است ، اگر شخص به این مقام رسید جدائی از میان می‌رود ، و هر کس خود را دیگری و دیگری را خود می‌یابد ، حس همدردی پیدا می‌شود ، سنگدلی می‌رود و همدلی می‌آید ، فداکاری می‌آید و خود خواهی می‌رود و اشخاص نسبت بیکدیگر شفقت پیدا می‌کنند .

شفقت به عقیده شوپنهاور بنیاد اخلاق است ، و اگر در دل کسی شفقت نسبت به موجودات دیگر باشد شخصی است اخلاقی ، بنابراین در واقع شفقت همان عدالت است و خودخواهی ظلم است ، و از آن رو که خود خواه منکر وجود یعنی اراده دیگران است . شخصی عادل و شفیق تصدیق دارد که دیگران هم حق حیات دارند ، و از روی همین بنیاد تمام قواعد اخلاق را که چون به عالم سیاست در آمد حق و عدالت نامیده می‌شود ، می‌توان استخراج کرد ، و بنابر این باید حس شفقت را پرورد اما اینجا مسئله اختیار و اجبار پیش می‌آید که آیا انسان در اراده خود مختار است یا نه ؟ اگر مختار است وجوب ترتب معلول بر علت چه می‌شود ؟ اگر ترتب معلول بر علت حتمی است ، پس انسان مختار نیست و در این صورت گفتگو از اخلاق و توصیه به تهذیب و تزکیه چه مورد دارد ؟ تحقیق شوپنهاور در این است که در جهان « حوادث » که نمایش حقیقت است نه اصل حقیقت البته رابطه علت و معلول حتمی است ، پس در اعمال انسان چون نتیجه اراده شخصی است ، یعنی اراده ای که به عالم تکثر و جهان طبیعت آمده است ، رابطه علت و معلول حکمفرما است . اما حقیقت انسان عمل نیست ، زیرا عمل ناشی از زندگی خواهی و خودخواهی است ، و این ناشی از تکثر بودن در جهان حوادث و طبیعت است . حقیقت « اراده مطلق » است که واحد است و آن البته آزاد و مختار است ، چون او خود هستی است ، و معلول علتی نیست و بنابر این گرفتار هیچ گونه قید و بندی نتواند بود و اشخاص هم چون مرتبط به حقیقت اند بهره‌ای از آن وحدت دارند ، و هر قدر به این عالم وحدت نزدیکتر باشند آزادتر و مختارترند . هر کس فطرت و منش خود را به آزادی اختیار کرده است اما چون به جهان حوادث و طبیعت آمده است آزادی خود را از دست داده است .

شفقت بسیار خوب است و بنیاد اخلاق است. اما سمدارت و آزادی نام در سلب کلی اراده و خواهش است. آن چیزی که بودائیان «نیروانا» (۱) می نامند؛ یعنی پیوستن به دریای نیستی، و محو کردن خود در وجود کل، آن حالتی که عرفای ما فناء فی الله خوانده اند، و آن ترک دنیا و لذایذ نفسانی است، مخصوصاً خودداری از عشق و آزمایش با زن تا این که کشتن نفس و معارضه با خود خواهی از افراد اشخاص تجاوز کرده نوع را نیز شامل شود. پس فلسفه شوپنهاور را می توان گفت، همان عرفان مشرق زمینی است، فقط مبنای آن مختلف است و به وجه علمی بیان شده است. ارادت او را به بودا پیش از این گوشزد کرده ایم، و در احوال او نوشته اند مجسمه کوچکی از بودا همیشه در پیش چشم داشت. در کتاب خود نیز بارها به تعلیمات بودائیان و نوشته های ایشان و حتی به صوفیان و افلاطونیان اخیر و همه کسانی که مشرب عرفان داشته اند استناد کرده، و از سمدی ما هم مکرر نام برده است. مسیحیت را نیز از آن جهت که زهد و ترک دنیا و رهبانیت را ترویج کرده می پسندد، و حضرت عیسی را از این رو مرد بزرگی می داند اما بودا را از او بالاتر می خواند.



شک نیست که فلسفه شوپنهاور از بعضی جهات بدیع است و هوشمندان را به فکرهای تازه می اندازد، اهمیتی که به اراده داده و جهان را یکسره نمایی از آن باز نموده و نیروها را به طور کلی انواعی از اراده شمرده، و تحقیقاتی که در امر صنایع کرده و بنیادی که برای اخلاق گذاشته بسیار جالب توجه است. نظریات وحدت وجودی و عرفانی و مهابتی که برای نفس قائل شده، و آرائی که درباره عشق اظهار کرده، هر چند در معنی چندان نازکی ندارد ولیکن چگونگی بیان و توجیهاتش بدیع است و نمی توان منکر شد که محقق با شهامتست. اما در تمامی و درستی آراء و نظریاتش حرف بسیار

می‌رود و منافقه، فراوان برمی‌دارد که صاحب‌نظران پس از تأمل درمی‌یابند، گذشته از اینکه غالب آراء او فرضی و ادعا است، و اگر احتمال صحت در آنها می‌رود یقین هم نمی‌توان کرد، و آنکه این مشکل همواره باقی است، که امر واحد چرا از عالم وحدت به کثرت می‌آید، و صلاح را به فساد می‌کشاند؛ آیا واقفاً لذت و خوشی امر منفی و دفع‌الم است، آیا عشق که کل وجود طفیل هستی او است بد است؛ آیا زندگانی خانوادگی و اشتغال به زن و فرزند چنانکه شوپنهاور مدعی است شایسته اعراض و اجتناب است؛ این جمله مسلم نیست بلکه عکس آن را می‌توان معتقد گردید، و چرا نگوئیم دنیا با هیچکس نه دوستی دارد نه دشمنی، و خوشی و ناخوشی مابسته به احوال و اخلاق خودمانست، مراد های بیجا در پیش می‌گیریم و چون بر نمی‌آید از روزگار می‌نالیم.

اما بدبینی شوپنهاور و نتیجه‌ای که از آن می‌گیرد امری است بکلی شخصی، و ناشی از احوال و اخلاق و جریان زندگی او است، طبعاً سودائی و پر سوء ظن و حساس و تند مزاج و خود پسند و پرتوقع بوده است، برای امر معاش احتیاج به کار نداشته و همت به کاری نمی‌گماشته است، به تن آسائی مایل و در مقابل شداید کم تحمل بوده، مهر و محبت مادر نچشیده و در معاشرت با زن‌ها ناملایمت دیده و این جمله در فکر او تأثیر کرده و به این مجرا انداخته است.

شوپنهاور در اواخر عمر کتاب دیگری به چاپ رسانید، به نامی که می‌توان آن را ملحقات و ضامم ترجمه نمود (۱) در آنجا نکته سنجیهای لطیف دربارهٔ امور دنیا نموده و دستورهای نیکو برای خوشی زندگانی داده مبنی بر اینکه، مال بهترین وسیلهٔ سعادت نیست، بلکه عقل و علم است، و این است آنچه ممکن است سلطهٔ اراده و خواهنش را يك اندازه تخفیف دهد، و علم برای نفس مانند دهنه و افسار است برای اسب سرکش، و هرچه بیشتر بر احوال نفس خود معرفت بیابیم بیشتر بر او مسلط می‌شویم، و آنکس که اقالیم را مسخر

می‌کند هنری ندارد ، هنر آنکس دارد که نفس خود را مسخر نماید ، پس باید به حکمت گرائید و تحصیل دانش همه به کتاب خواندن نیست ؛ باید در کارها فکر و تأمل کرد آگاهی بر افکار دیگران نیز البته سودمند است ، اما اگر بخواهید به درستی از این راه بهره ببرید اصل نوشته های بزرگان را بخوانید نه نقل و شرح و تفسیری که دیگران کرده اند . و خلاصه اینکه ، برای انسان مغز پرو کیسه تھی بهتر از مغز تھی و کیسه هس است ، و شرف انسان به این است که چیست ؟ نه ، به اینکه چه دارد ؛ و معلومات بی‌فرضانه تنها بوی خوش و عبیری است که بتواند کند و کثافت نفسانیت را بپوشاند .

# فصل دوم

## حکمای فرانسه

ملاحظه فرمودید که در سده هیجدهم دانشمندان فرانسه در فلسفه بیشتر نظر انتقاد و عیب جوئی نسبت به مذاهب پیشینیان داشتند ، و فلسفه خاصی اتخاذ نکردند ، جزیکتفر کنندیاك که مذهب مخصوصی آورد و همه اعمال ذهنی و عقلی انسان را ناشی از حس دانست ، و از این رو او و پیروانش را اصحاب حس خواندیم .

در آغاز سده نوزدهم پس از انقلاب بزرگی که در فرانسه روی داد افکار پریشان شد ، بعضی به مذاهب قدیم فلسفی برگشتند ، و عقایدی اختیار کردند که با تعلیمات دین مسیحی و مخصوصاً کاتولیک سازگار می دانستند ، ایشان را به نامی خوانده اند که شاید بتوان اهل سنت (۱) ترجمه نمود . جماعتی دیگر دنباله تحقیقات کندیاك را گرفتند و تصرفاتی در آن به عمل آوردند ، و بنیاد تحقیقات ایشان بحث در چگونگی تصورات و مفهومات بود (۲) .

تحقیقات این دانشمندان البته يك اندازه علم روان شناسی را تکمیل نموده ، ولیکن آن اهمیت را ندارد که در این مختصر به معرفی ایشان بپردازیم . نخستین حکیمی که در آن روزگار در میان فرانسویان شایستگی دارد که قدری اوقات خود را مصروف او کنیم « مندوبیران » (۳) است .

---

Traditionalistes (۱)

Parerga et Paralipomena (۲)

Maine de Biran (۳)



مشاهده درونی پرداخت ، یعنی بنای سیر در نفس خود گذاشت تا معلوم کند که علم به نفس خویش از کجا می آید؟ یعنی آنچه هر کس آن را « من » می گوید از چه ناشی می شود .

زمانی که مندوبیران به مطالعات فلسفی پرداخت ، در فرانسه اهل علم همه به تحقیقات کندياڪ نظر داشتند ، که مفندای اصحاب حس بود ، و حاصل تحقیقات او اینکه مفهوماتی که در ذهن انسان هست ذاتی او نیستند و در نفس به ودیعه گذاشته نشده اند ، بلکه منشأ آنها حس است. و در احوال کندياڪ این معنی را بیان کردیم. مندوبیران نیز این مذهب را پسندیده بلکه مانند بعضی از اصحاب حس بکلی مادی شده ، و معتقد بود که ذهن لوحی ساده است مانند شیشه عکاسی ، و تأثیرات و احوال خارجی بر آن وارد و نقش نمی شود ، و بعضی از آنها می ماند و بعضی محو می گردد و نفس عبارت از این احوال است .

بعضی از محققان هم چیزی که مزید کرده بودند این بود که ، قوای نفس تنها ناشی از احساسات و اراده از خارج نیست ، بلکه احساسات درونی خود بدن هم در آنها مدخلیت دارد ، و مندوبیران نیز این معنی را دریافت ، و از خودکشی بر آن افزود و آن این بود که ، بسیاری از تصورات انسان تنها از حس ساخته نمی شود ، بلکه حرکت اعضاء بدن در آن دخالت تام دارد ، چنانکه اگر توجه شود دریافته می شود که دو عضو از اعضاء بدن که بسیار بر حرکت می باشند یکی دست است و یکی چشم ، و قسمت مهم علم انسان به اشیاء مثلاً جسمیت و نرمی و درشتی و شکل و وضع و ابعاد آنها به واسطه حرکت دست و چشم حاصل می شود .

مذهب کندياڪ در باب منشأ علم انسان اگر درست و تمام بود ، نتیجه این می شد که نفس در تحصیل علم فقط جنبه فعالیت دارد . ولیکن از مطالعات مندوبیران معلوم شد چنین نیست بعضی از تأثیرات نفس مانند تأثر از رنگ و بوها البته انفعالی است ولیکن بسیاری از معلومات هم هست که در کسب آنها نفس جنبه فعالیت دارد به این معنی که بعضی از تصورات مانند ادراک شکل و نرمی و درشتی اشیاء برای نفس حاصل نمی شود مگر اینکه بعضی از اعضاء بدن مخصوصاً



چشم و دست را حرکت بدهد تا اشیاء را با حرکت لمس کند ، یا از نقطه های مختلف ببیند ، و این حرکتها ارادی است ، یعنی ناشی از فعالیت نفس است و اگر درست تأمل کنیم می بینیم تأثر انفعالی به انسان علم نمی دهد ، و ادراک واقعی حاصل نمی شود مگر اینکه قوه اراده به کار برده شود و حرکتی صورت بگیرد ، و از این رو دانسته می شود که روان شناسی با علم وظائف اعضاء بدن نیز مرتبط است .

و از نخستین تحقیقات مندوبیران این بود که ، تأثرات انفعالی چون تکرر یافت و عادت شد کند می شود ، و کم کم نفس از آنها غافل می گردد و حس نمی کند ، اما تأثراتی که مربوط به فعالیت نفس و اراده است عکس اینست ، یعنی به تکرار و عادت قوت می گیرد و نفس و فکر و انسان هر چه از اخلاص تأثرات انفعالی آسوده تر شود بیشتر ترقی می کند .

گفتیم ، مندوبیران در مطالعه نفس می خواست معلوم کنند که علم انسان به نفس خود از کجا می آید ، یعنی چه می شود که هر کس ادراک «من» بودن خود را می کند . نتیجه ای که از این مطالعات گرفت این بود که ، منشأ این علم همان قوه ارادی او است به این معنی که چون بر حرکت دادن عضوی یا چیزی اراده می کند در مقابل این اراده معاوقه و مقاومتی می بیند ، و برای دفع آن عایق جهد و کوشش می نماید ، این کوشش و فعالیتی که برای دفع معاوقه بخرج می دهد مایه علم او به وجود خود ، یعنی «من» یا نفس می باشد و کوشش ممکن نیست مگر اینکه حرکتی واقع شود ، و حرکت اراده لازم دارد و نفس یعنی آنکه می گوید ، «من» همان اراده است ، پس حقیقت نخستین یعنی امری که تابع امر دیگر نیست و اصالت دارد کوشش یا اراده است . به عبارت دیگر ، اراده انسان چون به عایق بر می خورد و برای دفع آن کوشش می کند به وجود «من» پی می برد و هر چه کوشش بیشتر باشد «من» به شخصیت خود بیشتر متوجه می شود ، و چون انسان به هیچ چیز علم پیدا نمی کند مگر اینکه ادراک نفس خود را داشته باشد پس کوشش مطلقاً مایه علم است حتی علم به مفاهیم فلسفی مانند جوهر و قوه و علت و وحدت و هویت

و غیره آنها .

میان مندوبیران و دکارت می توان مشابهتی قائل شد، از این رو که هر دو «من» یعنی نفس را مبدأ و حقیقت نخستین گرفته اند ، جز - اینکه دکارت پس از توجه به مبدأ بودن نفس آن را جوهری پنداشت مقابل جسم ، و در تعریف او گفت ، نفس جوهری است صاحب فکر چنانکه جسم جوهری است صاحب ابعاد . اما مندوبیران همان اراده را نفس دانست . دکارت گفت ، می اندیشم ( فکر دارم ) پس هستم . مندوبیران می گوید ، می خواهم ( اراده دارم ) پس هستم . دکارت و حکمای دیگر علم و اراده را احوال نفس دانسته اند ، و از این رو است که ما لبرانش علت آن احوال را جست و گفت ، خدا است ، ولاینیتس مناسبت نفس را با بدن جست و گفت ، همسازی پیشین است ، ولیکن مندوبیران نفس و بدن را از یکدیگر جدا نکرد و گفت ، نفس همان اراده است ، مطالعه در جوهر نفس چنانکه حکمای پیش می کردند بیهوده است ؛ چون جوهر را فهم نمی توان کرد اصحاب حس هم در اشتباه افتادند ، از آن رو که به جای اینکه « من » را از درون مطالعه کنند ، آن را مانند آثار طبیعت خارجی انگاشته در تحقیق خود به شیوه علوم طبیعی رفته اند ، و توجه نکرده اند که در امور طبیعی علت و معلول همانا مقارنه دو امر یا پی در پی آمدن دو امر است ، و مسلم نیست که امر اولی در حقیقت علت و موجد امر دومی باشد ، اما نفس یا اراده به حقیقت علت حرکت و موجد آنست .

چنانکه اشاره کردیم : مطالعات مندوبیران در باب نفس البته کمال اهمیت را دارد ، و سر رشته درازی به دست اهل تحقیق داده ، و او را از موسسان علم روانشناسی به شمار آورده است ولیکن اهل نظر این انتقاد را هم درباره او کرده اند که عقیده او در اینکه نفس همان اراده است سخنی تمام نیست ، زیرا اراده مرید لازم دارد و خواهندگی بی خواهندده محمول بی موضوع است ، باید به احوال حکمای آلمان نیز مراجعه کرد که این مبحث را چگونه مورد تحقیق قرار داده اند .

در آغاز سخن گفتیم، مندوبیران مطالعه در نفس را برای تحصیل آسایش خاطر و آرامی طبع خود می‌کرد، اکنون گوئیم، در این راه در دورهٔ زندگانی چندین مرحله پیمود؛ در آغاز امر بکلی فلسفهٔ مادی را پذیرفت، چون چندی گذشت در تعلیمات اخلاقی به رواقیان متمایل شد، و مذهب آن گروه را پسندید، سرانجام در سال‌های آخر عمر به دیانت گرائید و تعلیمات مسیحی را دلنشین یافت، و در دیانت هم به مسلک عرفان افتاد تا آنجا که از بعضی از کلماتش چنین برمی‌آید که تجلیات اشراقی برای اودست می‌داده است.

ماحصل فلسفه‌ای که مندوبیران در اواخر عمر داشت اینست که، زندگانی انسان سه پایه سه مرحله دارد، مرحلهٔ حیوانی، و مرحلهٔ انسانی، و مرحلهٔ ملکوتی، مرحلهٔ حیوانی آنست که، مدار امرش فقط تأثرات حس است، همان تأثراتی که به عادت کند می‌شود و در این مرحله به «من» بودن خود درست پی نبرده، و زندگانش انفعالی و تخیلی است، چنانکه در کودکان می‌بینیم مرحلهٔ انسانی مرحلهٔ ایست که شخص تعقل و تفکر می‌کند و اراده و اختیار دارد و «من» بودن خود را به خوبی درک می‌نماید. مرحلهٔ ملکوتی زندگانی عشق است، و مقامی است که انسان از شخصیت و منی گذر کرده جوای اتصال به حق می‌شود، زیرا که انسان حد وسط میان طبیعت و خدا است و به این هر دو طرف می‌تواند اتصال یابد اگر تسلیم حسیات و انفعالات شد در فروترین احوال باقی می‌ماند، و اگر قوهٔ روحانی خود را پرورد به خدا نزدیک می‌شود، بهر دو وجه شخصیت و منی را از دست می‌دهد، به وجه اول در طبیعت مستهلك می‌گردد و به وجه دوم در خدا فانی می‌شود.

خلاصه اینکه، مندوبیران که در جوانی طبیعتی بی‌آرام داشت، و از آلاشهای بدنی آزار می‌دید، و جوای استقلال نفس بود، عاقبت رهائی و آرامی خاطر را در فناء فی‌الله دریافت، و روی هم رفته می‌توان گفت، فلسفهٔ مندوبیران را با فلسفهٔ شوپنهاور مناسبتی تمام است، ولیکن در صورتی که مندوبیران بر شوپنهاور زماناً مقدم است، ولیکن شوپنهاور هم از تحقیقات مندوبیران بیخبر بوده است.

## بخش دوم

### ویکتور کوزن

یکی دیگر از دانشمندان که در این دوره باید نام ببریم «ویکتور-کوزن» (۱) است که در سال ۱۷۹۲ به دنیا آمده، و در ۱۸۶۷ درگذشته است. او در آغاز استاد دانشگاه بود سپس رئیس دانشسرا و عضو شورای عالی فرهنگ شد. آنگاه داخل در طبقه اعیان گردید و به وزارت فرهنگ دولت فرانسه نیز رسید، و در وزارت خود تعلیمات ابتدائی فرانسه را بر اساسی استوار نمود. مردی متبحر و در نویسندگی و سخنوری نیز زبر دست بود، در تدریس بیانی شیوا داشت و در دانشجویان تحریک ذوق و شوق فراوان می نمود. به واسطه حسن بیان و تشویق و ترغیبی که می کرد و اعتبارات و محبوبیتی که دریافت، بازار فلسفه را که از سده هیجدهم به بعد در فرانسه سرد شده بود دوباره گرم کرد، اما خود فلسفه بدیعی نیاورد و با که روش التقاط را پیش گرفت.

توضیح آنکه، ویکتور کوزن مانند لایبنیتس معتقد بود که حکما آنچه را اثبات کرده اند درست است و آنجا به خطا رفته اند که چیزی را نفی کرده اند، و نیز گمان داشت که در حقایق هر معلومی باید به دست آید آمده است، و حکمای پیشین گفته اند و کاری که باقی مانده اینست که از گفته های پیشینیان آنچه درست است اختیار کنیم. به عقیده ویکتور کوزن همه افکار حکمای پیشین را می توان به چهار مذهب اصلی در آورد، یکی مذهب اصحاب تصور (۲) یا اصالت عقل (یعنی کسانی که معانی و مفاهیم عقلی را حقیقت و اصل می دانند)، دوم، مذهب اصحاب حس (۳) که حس را منشأ علم می پندارد. سوم، مذهب شك و تردید (۴) که گمان دارد علم قطعی برای

---

Idéalisme (۲)	Victor Cousin (۱)
Scepticisme (۴)	Sensualisme (۳)

انسان میسر نیست . چهارم ، مذهب اهل باطن (۱) یعنی کسانی که میان نفس و خدا رابطه ای مستقیم قائلند ، و برای درک حقایق واسطه نقلی و استدلالی را واجب نمی‌دانند ، و ذوق و گواهی دل را کافی می‌پندارند ، و این مذاهب هیچیک به تنهایی تمام و درست نیست ، و هیچکدام را هم مطلقاً باطل نمی‌توان دانست ، و باید از هر يك از آنها حق را گرفت و باطل را انداخت ، و این عمل را ما پیش ازین التماس خوانده ایم ، و اگر بخواهیم فارسی بگوئیم شاید گل چینی مناسب باشد ، و بطور کلی می‌توان گفت ، تمایل او به جمع آرا و سازش دادن آنها با یکدیگر بود .

بنابر این عقیده که تا يك اندازه حق هم هست ، و یکتورکوزن به نتایج فلسفه اهمیت بسیار می‌داد ، بلکه آن را جزء لاینفک فلسفه می‌انگاشت ، و در میان فرانسویان او را بنیادکننده تاریخ فلسفه دانسته اند .

گل چینی و یکتورکوزن در فلسفه بیشتر از حکمای فرانسه و آلمان و اسکاتلند بود. روانشناسی را مبدأ فلسفه و وسیله برای رسیدن به حکمت علیا می‌دانست به مشاهده و تفکیک امور از یکدیگر و قیاس عقلی ، ولیکن در گل چینی مسلک معینی را هم از دست نمی‌داد و آن تجرد نفس بود که ارو پائیان فلسفه روحی می‌خوانند (۲) ( در مقابل فلسفه مادی) (۳) .

در روانشناسی عقیده اش این بود که قوای انسان تنها حس و اراده نیست و قوه سومی هم در کار است که عقل است ، و عقل اصولی دارد و آنها را در موادی که از دوقوه دیگر به دست می‌آید بکار می‌برد اصول عمده عقلی یکی اصل علیت (۴) و یکی ، اصل جوهریت (۵) پس هرگاه این دواصل را به معلومات درونی ارادی تطبیق می‌کنیم

Spiritualisme (۲)

Mysticisme (۱)

Principe de causalité (۴)

Matérialisme (۳)

Principe de substance (۵)

ادراك « من » يعنى نفس از آن نتيجه مى‌شود ، و چون به معلومات ناشى از حس تطبيق مى‌كنيم جسمانيات و طبيعيات را درك مى‌نمائيم - و چون مى‌دانيم كه اين دو قسم موجود خود علت خود نيستند جوهر مطلق را در مى‌يابيم كه او خدا است .

در كلمات ويكتور كوزن چون دقت كنند بوى وحدت وجود هم برده مى‌شود و از اين رو متدينان قشرى مسيحي دست ردی به سينه او نيز گذاشته اند.

## بخش سوم

### لامنه

يکي ديگر از حکماى فرانسه كه از نويسندگان بزرگ شمرده مى‌شود «لامنه» (۱) است (ولادتش در ۱۷۸۲ و وفاتش در ۱۸۵۴) و او داخل در زمره كشيان كاتوليك بود اما به سبب عقايدى كه اظهار كرد در نزد اولياى دين كاتوليك مردود شد ، و مخالفت خود را آشكر كرد .

فلسفه لامنه مأخوذ از اصول و اساس مسيحيت است با عقايد عرفانى و ذوقى ، و خلاصه اش اينكه ، وجود دو نحوه دارد ، نحوه نا محدودى كه متعلق به ذات بارى است و نحوه محدودى كه متعلق به مخلوق است . وجود مطلق وجود مخلوقات را دربرداشته و خلقت همانا ظهور آنهاست . عمل خلقت را خداوند از روى رافت و محبت كرده و فداكارى نموده است ، چنانكه مخلوقات هر يك ميميرد تا حيات به مخلوق ديگر انتقال يابد .

وجود مطلق سه جنبه اصلي دارد كه هر يك تمام وجودند ، اما از يكدى بىگانه متمايزند اول ، جنبه قدرت دوم ، جنبه عقل سوم ، جنبه عشق ، و اين سه جنبه است كه در مسيحيت به عنوان « اب و ابن و

روح القدس» درآمده است ، و این سه جنبه در نفس انسان به صورت اراده و عقل و عشق ظهور دارد، و در عالم طبیعت به صورت الکتریسیته و نور و حرارت درآمده است .

حقیقت وجود روح است ، حتی اینکه از جسم هم آنچه حقیقت دارد روح است ، و ماده حد او است ، چون هر چه مخلوق است محدود است ، پس هر مخلوقی مادی است ، اگر چه نفس انسان باشد و روح مجرد مطلق جز خدا نیست .

خلقت ظهور تدریجی تصاعدی ذات حق است . در زمان و مکان ، و رو به کمال می رود اما هیچوقت به کمال نمی رسد ، چون اگر کامل باشد مخلوق نخواهد بود ، مراحل تکامل از موجودات بیجان آغاز می شود و به موجودات جاندار می رسد . در مراحل پست که ماده غلبه دارد عالم عالم اضطراب است ، هر چه بالا می رود و عقل غلبه می کند عالم عالم اختیار می شود .

بدی و شرو وجود حقیقی ندارد ، بلکه اثر محدودیت عالم خلقت است ، و نتیجه کشمکش میان دو اصل است یکی؛ اصل اتحاد و عشق که ربه خدا دارد و دیگری ، اصل اختلاف و تنافی که به سوی خود است ، پس هر فردی مکلف است که تسلیم اتحاد شود که خود پرستی اصل شر است ، و آنکه اصل خیر است عشق است .

زیبائی حقیقی ظهور حق است در طبیعت ، و صنعت بشری که مقصود از آن ایجاد زیبایی است جز تقلیدی از صنع الهی چیزی نیست .

اینست نمونه بسیار مختصری از تحقیقات لامنه که شرح آن تفصیل دارد ، اما ضرورت ندارد و این حکیم در فلسفه خود منفرد مانده و کسی از او پیروی نکرده است .

## بخش چهارم

### اگوست کنت

#### بهره‌اول - شرح زندگانی او

حکیم فرانسوی این دوره که تعلیماتش در افکار مردم قرن اخیر تأثیر کلی داشته است « اگوست کنت » (۱) نام دارد ، در سال ۱۷۹۸ متولد شده و تا سال ۱۸۵۷ زیسته است استعداد علمی فوق‌العاده داشت چنانکه در هیجده سالگی در ریاضیات استاد بود ، و به تدریس پرداخت یک‌چند هم برای مدد معاش دبیری « سن سیمن » (۲) و همکاری با او را پذیرفت ، و سن سیمن نیز مردی دانشمند بود که اصلاح هیئت جامعه را در نظر داشت ، و مصاحبت او در فکر اگوست کنت تأثیر بخشید چنانکه در فلسفه‌اش آثار افکار سن سیمن آشکار است .

اگوست کنت در بیست و هشت سالگی مجلس درسی در خانه خود فراهم کرد که عقاید علمی و فلسفی خویش را بیان نماید ، تحقیقاتش چنان قابل توجه بود که بعضی از دانشمندان درجه اول زمان در مدرسه حاضر می‌شدند ، از قضا بعد از مجلس سوم به واسطه فرط کار و شداید زندگانی اختلال دماغ پیدا کرد و چندین ماه بستری بود ، چون بکلی شفا یافت دو سال بعد همان مجلس درس را دوباره دایر نمود ، و پس از چندی آن درس‌ها را به نگارش در آورده به چاپ رسانید ، و آن کتابی کلان است و دوره « فلسفه تحقیقی » (۳) نام دارد و مهمترین اثر او است .

---

Saint Simon (۲)      Auguste Conte (۱)

Cours de Philosophie Positive (۳)



زندگانی اگوست کنت به خوشی نگذشته است ، اشتغال به امور علمی و فلسفی به او مجال نمی داد که به فکرو سمع معاش باشد ، طبع مستقلی هم داشت که با کسی سازگار نمی شد و از حسن معاشرت عاری بود ، حتی مصاحبت زوجه هم برای او ناخوش واقع شد ، اگر چه ظاهراً تقصیر از طرف خود او بوده است ، در هر حال پس از چندین سال همسری از یکدیگر جدا شدند . در چهل و هفت سالگی به زن جوانی دل باخت ، و آن زن پیش از آنکه مزاجت واقع شود در گذشت ، اما دانشمند تا آخر عمر مهر او را از دل بیرون نداشت ، روزی سه بار مرتباً با سوز و گداز از او یاد می کرد و هفته ای یک بار به زیارت خاکش می رفت ، و از این روزوق محبت چشید و تنبیر حالی پیدا کرد که شاید در افکارش هم تأثیر بخشیده باشد .

گذشته از اخلاق معاشرتی احوال اگوست کنت عجیب و صفاتش عالی بود ، عزم راسخ و استقامت و فکر مستقل داشت ، و خیر خواه عالم انسانیت بود و خیالش بیشتر در این راه سیر می کرد قوه کار و حافظه اش عجیب بود ، از سی سالگی به بعد کتاب و نوشته نخوانده و در تحقیقات علمی و فلسفی همه از ذخیره خاطر مصرف کرد ، در چیز نویسی هم به یاد داشت و مسوده محتاج نبود ، مطالب یک فصل بلکه یک کتاب را هر قدر غامض و پیچیده بود در ذهن جمع آوری و مرتب می کرد ، سپس یک نفس به نگارش می پرداخت .

تصنیف اصلی او همانست که دوره فلسفه تحقیقی نام دارد ، و درین کتاب فلسفه تحقیقی را بنیاد گذاشته است ، تصانیف دیگر هم دارد از جمله یکی که موسوم به «سیاست تحقیقی» (۱) است ، رسالات دیگر هم در اخلاق و فلسفه و امور اقتصادی تهیه می کرد که عمرش به انجام آنها وفا ننمود ، و از عجایب امر او اینست که در سالهای آخر زندگانی دیانتی به اسم «دیانت انسانیت» تأسیس نمود و جمعی به او گرویدند ، و در ضمن بیان عقاید او در این باب هم اشاره خواهیم کرد .

## بهره دوم - تعلیمات او

### ۱ - مراحل سه‌گانه علم و فلسفه

اصل منظور اگوست کنت اصلاح هیئت اجتماعیة یعنی مدنیت است به عبارت دیگر، تأسیس سیاست نیکو و درست، ولیکن حصول این مقصود را به انقلاب و تبدیل اوضاع ناگهانی یا زور میسر نمی‌داند، بلکه معتقد است که باید علم سیاست درست شود، یعنی عمل و فن سیاست مبتنی بر اساس علمی باشد، و افکار با اوضاع مقتضی زمان مأنوس گردد، و اوضاع سیاست بر مدنیت مبتنی باشد یعنی بر ترقی معلومات و افکار و آداب، که هیئت جامعه دارای فلسفه معین روشنی باشد، و سیاست بر آن متکی شود از آن رو که نشو و نمای هیئت اجتماعیة قانون واحد طبیعی دارد که نمی‌توان مختل نمود، اهل سیاست باید آن قانون را به دست آورند تا بتوانند پیش آمد امور را پیش بینی کنند، برای اینکه آن پیش آمدها را که ناچار واقع می‌شود به مجرائی بیندازند که زحمتش برای هیئت اجتماعیة کم و پیشرفتش آسان باشد.

به عبارت دیگر باید فلسفه تاریخ را به دست آورد، زیرا که چون در احوال اجتماعات تأمل می‌کنیم می‌بینیم اوضاع آنها استوار نمی‌شود مگر اینکه افکارشان متوافق باشد، و عقاید و اصول مشترکی داشته باشند که جهت جامعه ایشان بوده، و آنان را به یک سو ببرد و در سیر و سلویشان اختلاف روی ندهد که مانع پیشرفت کارشان شود، و هر قومی باید گروهی از دانشمندان داشته باشد که آن اصول و عقاید را ترتیب دهند و تنظیم کنند، و قانده افکار قوم باشند، زیرا که تشکیلات و انتظامات جامعه بسته به آداب و اخلاق مردمان است و آداب و اخلاق مبتنی بر اصول و عقاید ایشان است، و دانشمندانی که باید رهبر جماعت باشند برای تأسیس اصول و عقایدی که پیروی آنها مایه

برستگاری قوم باشد ، و بنیاد هیئت اجتماعی را استوار کند باید در فلسفه تاریخ تأمل نمایند .

بنابر تحقیقات اگوست کنت از تأمل در فلسفه تاریخ دانسته می شود که هر رشته از معلومات انسان به مرور زمان سه مرحله می پیماید ، مرحلهٔ ربانی (۱) که تخیلی است ، مرحلهٔ فلسفی (۲) که تعقلی است ، مرحلهٔ علمی (۳) که تحقیقی است . مرحلهٔ ربانی آنست که ، جریان امور طبیعت را ناشی از ارادهٔ فوق طبیعت می داند و این مرحله خود نیز چند درجه دارد ، در آغاز مردم تخیل و قیاس به نفس کرده اراداتی را منشأ جریان امور دانسته ، آنها را در اشیاء مخصوص قرار می دهند ، و چون آن اشیاء را مؤثر در وجود می دانند برای مساعد کردن آن ارادات نسبت به خود به پرستش آنها قیام می کنند . کم کم چون تخیل انسان قوت می گیرد از پرستش اشیاء منصرف شده ، موجودات غیر مرئی فوق طبیعی قائل می شود و جریان امور را منوط به ارادهٔ ارباب انواع و جن و ملک و دیو و پری می پندارد ، سرانجام در این مرحله چون عقل ترقی می کند معتقد به يك مؤثر غیبی می شود ، و به توحید می گراید .

مرحلة فلسفی آنست که ، عقل انسان بر تجرید و انتزاع توانا شده ، و جریان امور طبیعت را منتسب به قوانینی می کند که خودشان نهانی و آثارشان آشکار است ، در این مرحله عقل انسان برای امور علت فاعلی و علت غائی می جوید ، و به جوهر های مادی و مجرد قائل می شود ، و آنجا نیز قوا و علل را در آغاز فراوان می پندارد سپس کم کم آنها را جمع آوری می کند و سرانجام منتهی به يك علت می نماید که آن را طبیعت می خواند

فرق این مرحله با مرحلهٔ پیش آنست که ، استدلال و تعقل جای تخیل را گرفته و تصورات و مفهومات عقلی به جای اشیاء و اعیان نشسته اند ، ولی باز فکر مردم دنبال حقایق مطلق باطنی و نهانیست که بدرستی به آنها نمی تواند پی ببرد .

---

Etat métaphysique (۲)      Etat théologique (۱)

Etat positive ou scientifique (۳)

به عقیده اگوست کنت مرحله فلسفی با مرحلهٔ ربانی در واقع تفاوتی ندارد، فقط صورتش معقول تر است؛ در عوض چون عقل به مقام استدلال و احتجاج و چون و چرا رسیده است کم کم افکار متزلزل می شود، و شبهات پیش می آید، و رشته های محکمی که زندگانی را به یکدیگر پیوند داده بود سستی می گیرد یا از هم می گسلد، و سرانجام اوضاع زندگانی اجتماعی اختلال می یابد، پس این مرحله مرحله انتقال از منزل اول به منزل آخر است.

در مرحله سوم که مرحله علمی و تحقیقی است تخیل و تعقل هر دو تابع مشاهده و تجربه می شوند، آنچه معتبر است امر محسوس مشهود است، و مراد از این سخن این نیست که علم فقط بر جزئیات تعلق می گیرد، زیرا می دانیم که ادراک جزئیات علم نیست و علم آنست که جزئیات را تحت کلیات درآورد، ولیکن مرحله علمی به امور مطلق نمی پردازد، چون آن امور به مشاهده و تجربه در نمی آیند و فقط به تخیل و توهم و تعقل در آنها بحث می شود، و تخیل و تعقلی که مبنی بر مشاهده و تجربه نباشد در علم معتبر و مسلم نیست، و تجربه و مشاهده ادراک امور مطلق را نمی کند فقط امور نسبی و اضافی را معلوم می سازد، آنچه بر آن به طور مطلق می توان حکم کرد این است که هیچ امر مطلق نمی توانیم معرفت پیدا کنیم، تنها روابط و مناسبات امور را به یکدیگر می توانیم بسنجیم حتی اینکه رابطه علّیت و معلولیت حقیقی را نمی توانیم دریابیم، و تنها مناسباتی که مابین امور می توانیم درک بکنیم مناسبت همبودی (مقارنه) در مکان و پیاپی بودن (تعاقب) در زمان است، و این مناسبات است که به قواعد کلی در می آوریم، و علم را می سازیم از جواهر و امور مطلق مانند جان و روان و عقل و ماده و علت نخستین که به ادراک آنها نایل نمی شویم، می گذریم و عارضه ها و خاصیتها را که می توانیم ببینیم و بسنجیم و اندازه بگیریم مورد توجه ساخته، قواعد و ضوابط آنها را معلوم می کنیم و محقق می سازیم، و از این رو است که این مرحله را مرحله تحقیقی می خوانیم یکی از پیروان اگوست کنت برای روشن کردن مراحل سه گانه علم بر سهیل تمثیل می گوید، چون مردم می بینند تریاک خواب می آورد وقتی که در مرحلهٔ ربانی هستند، اکتفا می کنند به اینکه

بگویند خواست خدا اینست که تریاک خواب بیاورد ، همین که به مرحله فلسفی می‌رسند می‌گویند ، علتش اینست که تریاک قوه تخدیر دارد ، و به این بیان گمان می‌کنند حقیقت را دریافته‌اند ، اما کسی که در مرحله علمی و تحقیقی است می‌گوید : علتش را نمی‌دانم همین قدر تأثیر تریاک را به مشاهده و تجربه درمی‌آورم ، وبا امور دیگر از این نوع می‌سنجم و قاعده کلی می‌گیرم .

لفظ اروپائی که ما آن را «تحقیق» ترجمه کرده ایم (۱) و تحقیقی هم شاید بتوان گفت چندین معنی در بردارد ، یکی اینکه ، موضوع امور محقق است ، یعنی امور مشهود محسوس که وجود آنها منوط به فرض و خیال نباشد ، دیگر اینکه بحث آن برای زندگانی سودی می‌بخشد و قیل و قال بیحاصل نیست ، دیگر اینکه مباحث آن محقق و مسلم است و محل اختلاف و شبهه و تشکیک نیست ، و نیز روشن و مصرح و مشخص است و ابهام و اجمال ندارد ، دیگر اینکه مثبت است و در مقام نفی اموری که محل اختلاف است نمی‌باشد و مفاهیم و تصوراتی را که در مرحله ربانی و فلسفی به ذهن مردم جلوه گر شده رد نمی‌کند و ذات باری یا جوهر مادی یا مجرد و نفس و امثال آنها را منکر نمی‌شود ، فقط می‌گوید ، چون نمی‌توانم آنها را محقق کنم موضوع بحث قرار نمی‌دهم .

باری ، در هر يك از مراحل سه گانه نوعی از فلسفه ساخته می‌شود که متناسب با آن مرحله است. در مرحله نخستین فلسفه دینی و ربانی است ، در مرحله دوم فلسفه ما بعد الطبیعه است ، در مرحله سوم فلسفه علمی و تحقیقی است . تاریخ تمدن به ما می‌نماید که دوره فلسفه ربانی و فلسفه ما بعد الطبیعه پیموده شده ، و امروز دیگر اذهان و افکار به آنها قانع نیست و فلسفه تحقیقی را اقتضا می‌کند ، و آن هنوز ساخته نشده است و از این رو است که احوال مردم پریشان گردیده و سرگردانی روی نموده ، و در افکار هرج و مرج دست داده و جامعه سستی گرفته است .

تا وقتی که فلسفه ربانی قوت داشت و مردم بر آن اعتماد می کردند؛ احوال اجتماعی و سیاسی منظم و تکلیفها معلوم و مشخص بود؛ مثلاً در اروپا در قرون وسطی که مذهب کاتولیک بر افکار تسلط داشت این نعمت برای هیئت اجتماعی فراهم بود، ولیکن مرحله فلسفه ما بعد الطبیعه در رسید و آن نیز در آخر منتهی به چون و چرا گردید، و رشته یگانگی گسیخته شد و احوال مردم به اضطراب افتاد، و چون بازگشت به آن مراحل ممکن نیست ناچار باید فلسفه تحقیقی یعنی علمی را بجوئیم تا بتوانیم برای مدنیت و سیاست و زندگانی اجتماعی بنیادی استوار بگذاریم، و علم مدنیت را بسازیم.

حق اینست که، مرحله تحقیقی علم را حکمای یونان آغاز کرده اند، ولیکن شیوه فلسفی (یعنی ما بعد الطبیعه) نزد ایشان غالب بود، و مخصوصاً پیروان ارسطو این شیوه را داشتند و روش تحقیقی را مهمل گذاشتند؛ تا در سده شانزدهم و هفدهم فرنیس بیکن انگلیسی و گالیله ایتالیائی و دکارت فرانسوی پایه میدان تحقیق نهادند، و این در را به خوبی باز کردند، ولیکن باز در سده هفدهم و هیجدهم شیوه فلسفه ربانی و ما بعد الطبیعه یکسره بر نیفتاد، و هر چند روش علمی تحقیقی در این دوره پیشرفت نمایان کرد فلسفه تحقیقی هنوز ساخته نشده، و مقصودی که از آن در نظر است به عمل نیامده است.

## ۲- طبقه بندی علوم

پس فرض اگر است کنت اینست که، تکمیل کننده مساعی بیکن و دکارت شود، و فلسفه تحقیقی را تأسیس و افکار را در مرحله تحقیقی به درستی متمکن سازد؛ تا مدنیت و احوال هیئت اجتماعی از تشویش بیرون آمده به کمالی که درخور او است برسد، و چون فلسفه تحقیقی همان فلسفه علوم است، و علوم در سیر از مرحله ربانی و ما بعد الطبیعه به مرحله تحقیقی همه یکپارچه پیش نیاوده، و سرعت تحولشان يك اندازه نبوده است، اگر است کنت علوم را به این نظر

طبقه‌بندی نموده و آنها را شش قسم قرار داده است از اینقرار:

۱- ریاضیات ۲- هیئت و نجوم ۳- طبیعی (فیزیک) ۴- شیمی  
۵- جان‌شناسی (معرفت حیات) (۱). ۶- علم مدنیت (معرفت احوال  
هیئت اجتماعی) و البته این تقسیم راجع به علوم نظری است، زیرا  
که صنایع و فنون علمی از دایره فلسفه بیرون است، هر چند مایه آنها  
هم از علوم نظری گرفته می‌شود، و نیز فنی‌هایی که در آنها قاعده کلی  
استخراج نمی‌شود، مانند: علم زبان و ادبیات و تاریخ و امثال آنها در  
اینجا منظور نظر نمی‌باشد.

اصلی که اکنون کنت در طبقه‌بندی علوم در نظر داشته است  
اینست که، علوم ساده و بسیط بر آنها که ترکیب و تفصیلشان بیشتر  
است مقدمند، چنانکه از عوارضی که موضوع علومند آنها که تفصیل  
و خصوصیت و ترکیب و اختلافشان بیشتر است، متکی بر عوارضی هستند  
که ساده‌تر و بسیط‌ترند و آنها را می‌توان تابع اینها دانست؛ یعنی  
امور ساده و بسیط مبدأ و مبنای امور مرکب و مختلط می‌باشند و  
در یافتن آنها هم آسانتر است؛ پس علمی که از همه بسیط‌تر است بر همه  
مقدم است، و هر علمی حقایق ماقبل را می‌گیرد و حقایق دیگر بر آن  
می‌افزاید چنانکه می‌بینیم: ریاضیات متکی بر هیچ علم دیگر نیستند  
و موضوعاتشان ساده‌ترین امور است، و همه علوم دیگر محتاج به  
معلومات ریاضی می‌باشند و علم نجوم و طبیعی در واقع همان معلومات  
ریاضی است که در جسم به کار برده شود، و شیمی را می‌توان فصلی از  
فیزیک دانست، و جان‌شناسی یعنی معرفت حیات هم وجهی از شیمی  
و فیزیک است، و علم مدنیت یعنی چگونگی زندگانی اجتماعی وجهی  
از معرفت حیات می‌باشد، و در واقع علوم همه شاخه‌های یک‌تنه هستند،  
و بنابراین به عقیده اکنون کنت می‌توان گفت: سراسر جهان  
ساخته‌مانی است از اجسام در تحت قواعد ریاضی، و علمی که نام بردیم  
جامع همه معلوماتند، و ترتیب پس و پیش آنها هم چنانست که  
بر شمردیم اما این ترتیب، نظر به پیش‌آمد طبیعی و زمانی است،

چه مبدا همیشه ساده و بسیط است و منتها مختلط و مرکب است، ولیکن اگر نظر به اهمیت داشته باشیم، آنکه مختلط تر است مهم تر است چنانکه از همه مهمتر علم دین است که منظور و مقصود اصلی است. و نکته دیگر اینکه، علم هر چه بسیط تر است زودتر دو مرحله اول را می پیماید، و به مرحله سوم می رسد، چنان که ریاضیات از دیرگاهی به مرحله علمی و تحقیقی رسیده، و هیئت نجوم و طبیعی و شیمی در قرون اخیر وارد این مرحله شده اند، و جان شناسی تازه پایه این مرحله گذاشته و علم مدنیت که آخرین و مهمترین علوم است هنوز اساس علمی در نیافته است، و منظور اگوست کنت اینست که این علم را هم به مرحله تحقیقی برساند تا فلسفه تحقیقی که باید مبنای درستی و بهبود احوال جامعه باشد کامل شود.

اگوست کنت پس از شماره علوم به ترتیبی که ذکر کردیم در کتاب معروف خود موسوم به «دوره فلسفه تحقیقی» علوم مزبور را يك يك مورد بحث قرار داده و شیوه و روش اصول و کلیات آنها را بیان می کند، و هر يك از آنها را منقسم به تقسیماتی می نماید و تحقیقاتی در آنها به عمل می آورد که اگر ما بخواهیم در آن وارد شویم سخن دراز می شود، و جای آنها اینجا نیست، و آنچه از تحقیقات او مقبول است امروز در ضمن کلیات هر يك از علوم یاد در فلسفه و منطق علمی امروزی بیان می شود، بعضی از آن تحقیقات تازه گی هم ندارد و از گفته پیشینیان گرفته شده است، و کار بدیعی که اگوست کنت کرده همان است که شیوه علم تحقیقی را به خوبی باز نموده. و علم را سازهان داده و از کلیه فنون يك مجموعه، و از آن مجموع يك فلسفه ساخته است، و به عقیده او همه امور طبیعت و آنچه متعلق به انسانست در تحت يك اصل و يك قاعده کلی در نمی آید، اینقدر هست که همه علوم را می توان به يك روش در آورد، و علم باید جامعیت و کلیت فلسفه را داشته باشد، و فلسفه باید استحکام علم را دایر شود و فلسفه جز مجموع علوم که یکجا گرد آورده شود، و حاصل و نتیجه آنها چیزی دیگر نتواند بود.



شیوه تحقیق علم البته در کمال استحکام و اعتبار است ، ولیکن  
 گوشت کنت در این باب به راه افراط رفته و بر عقاید او اعتراض و  
 انتقاد هم بسیار شده ، و بعضی از آنها حق است ، مثلاً گفته اند ، شیوه  
 علوم تحقیق را بیش از حد لزوم بسط داده تا آنجا که امور اخلاقی و  
 دینی را هم از آن خارج نکرده است ، و رویهمرفته طبقه بندی او از  
 علوم نه کامل است نه بوجه صحیح است ، چنانکه مباحث مختلف  
 روانشناسی را در ضمن جانشناسی و علم مدنیت مندرج ساخته ، و جزء  
 علوم شماره نکرده و فنی مستقل ندانسته است ، از آن رو که معتقد  
 نبوده است که در نفس و قوه عقل بتوان مطالعه درونی کرد ، و می-  
 گوید ، در صورتی که ما همه امور را به عقل می سنجیم عقل را بچه  
 می توانیم بسنجیم ؟ و نیز علوم را از یکدیگر پر جدا دانسته و حد  
 وسطی میان آنها قائل نشده است ، به سبب اینکه به تحول موجودات  
 معتقد نبوده و انواع را بکلی از یکدیگر متمایز پنداشته است ، و حال  
 آنکه دانشمندان امروزی معتقدند به اینکه میان موجودات جاندار  
 و بیجان و همچنین میان گیاهها و جانوران حدود فاصل قطعی نمی توان  
 یافت ، و نیز می دانیم که قوه الکتریک و نور و حرارت همه يك منشأ  
 دارند ، و از خطاهای بزرگ اگوست کنت اینست که ، زیاد عملی شده  
 و علم را منحصر به اموری دانسته است که سود دنیوی آشکار دارد ،  
 مثلاً جستجو از احوال درونی ستارگان و تحقیق در عوالم ماوراء  
 عالم شمسی ، و تفتیش در ساختمان درونی جسم و اجزاء خرد ناپیدای  
 آن ، و دنبال کردن از موجودات ذره بینی و فرضهای بزرگ علمی  
 از قبیل فرض لاپلاس در هیئت عالم ، و فرض لامارک در نشو و ارتقای  
 جانداران ، و مانند این مسائل را بیهوده شمرده و از دایره علم  
 بیرون پنداشته است .

این اعتراضات به جای خود ، ولیکن اصولی که اگوست کنت  
 برای علم اختیار کرده امروز هم مقبول و مسلمست ؛ یعنی از طرفی  
 دانشمندان شك ندارند که در علم باید به شیوه تحقیق پیشرفت ، و از  
 طرف دیگر بنیادی که او برای طبقه بندی علوم پیشنهاد کرده مصدق

است و فقط اصلاحات جزئی در آن به عمل آورده اند .

در هر حال چنانکه پیش گفتیم ، اگوست کنت در تقسیم و طبقه بندی علوم نظر داشت به این که از عوارض و آثار طبیعت آنها که ساده ترند در ظهور و بروز مقدمند ، و علم به آنها هم مقدم واقع می شود و کم کم می رسیم به اموری که طول و تفصیل و اختلاط و ترکیب و تعقیدشان بیشتر است ، و هر یک از علوم متأخر مبتنی بر علوم متقدم و تابع آنها است ، چنانکه کمیت و مقدار و عدد بسیط ترین امورند ، و به این واسطه ریاضیات که علم به کمیات است مقدم همه علوم است ، و پس از آن علم به احوال اجسام بیجان است که به ترتیب بساطت علم نجوم و علم فیزیک و علم شیمی است ، آنگاه می رسیم به احوال اجسام جاندار که البته طول و تفصیل و تعقیدشان بیش از اجسام بیجان است ، و به همین جهت معرفت حیات یا جان شناسی که گذشته از تفصیل و تعقیدش مبتنی بر علم به احوال اجسام بیجان است بعد از آنها می آید ، و از این پنج علم ریاضیات دیری است که مراحل اول را پیموده و به مرحله تحقیقی رسیده و هیئت و نجوم در سده شانزدهم و فیزیک در سده هفدهم ، و شیمی در سده هیجدهم ، وارد مرحله تحقیقی شده و اکنون درست در آن مرحله سیر می نمایند . جان شناسی را هم می توان گفت تازه به این مرحله قدم گذاشته است (۱) .

از میان موجودات جاندار کاملتر از همه نوع بشر است ، و بشر به هیئت اجتماع زندگانی می کند ، پس آخرین و مهمترین علمی که خاطر ما را می تواند مشغول کند علم به چگونگی اجتماع بشر است ، که همه تحقیقات اگوست کنت و تأسیس فلسفه تحقیقی مقدمه آن علم بود .

### ۳- علم مدنیت

تأسیس معرفت چگونگی اجتماع بشر از مفاخر اگوست کنت

---

(۱) این بیان راجع به صد سال پیش است که اگوست کنت این تحقیقات را می کرد ، و در این یکصد سال علم جان شناسی به درستی به مرحله تحقیقی درآمده است .

است ، و او به زبان فرانسه نامی برای این علم جعل کرده است (۱) که مابرای احتراز از درازی لفظ آن را علم مدنیت ترجمه می‌کنیم .

البته بسیاری از دانشمندان پیشین از حکمای اقدمین تازمان اگوست کنت درقواعد اجتماعات بشر نظر کرده بودند ، و تحقیقاتشان به نام حکمت عملی تدوین شده بود ، ولیکن دانشمند فرانسوی از وجهه دیگر دراین موضوع وارد شد ، و آن را مانند علوم متقدم به شیوه تحقیقی درآورد ، و مبتنی برمشاهده و تجربه کرد و احکام کلی در آن دریافت ، و درشمار علوم نظری قرارداد ، و چون ما آن را علم مدنیت خواندیم نباید باسیاست مدن مشتبه شود ، چه سیاست مدن موضوعش فقط يك قسمت از موضوعات علم مدنیت است که اگوست کنت تأسیس کرده است ، و به علاوه وجهه دیگر دارد .

کتاب فلسفه تحقیقی اگوست کنت که شش مجلد کلان است ، نصف بیشترش درعلم مدنیت است . گذشته از این که کتابها و رساله های دیگر نیز دراین موضوع تصنیف کرده است ، زیرا که دراین فن مانند فنون دیگر به کلیات و بیان روش علم قانع نشده بلکه بنیاد آن را نیز ریخته ، و نظریات مربوط به روانشناسی و علم اقتصاد و اخلاق را در آن مدخلیت داده ، و در این جمله از نظر فلسفه تاریخ تحقیق کرده است و یقین است که ما دراین مختصر نمی‌توانیم علم مدنیت را باز نمائیم ، و باید تنها به بعضی نکات برجسته از تحقیقات اگوست کنت اکتفا کنیم .

به عقیده اگوست کنت وقوع قضایای تاریخی را به خواست خدا توجیه کردن کافی نیست ، و باید دانست که آنها به مقتضیات مراحل مختلف زندگانی اجتماعی و مدنی مرتبط می‌باشند ، و نظریاتی را که ازشواهد تاریخی استنباط میشود باید با قوانین کلی طبیعت بشری سنجید و تطبیق نمود ، که اگر موافق نباشد صحیح نخواهد بود ، زیرا

---

**Sociologie** (۱) و گاهی هم آن را **Physique sociale**

می‌خواند .

که جریان احوال سیاسی قانون معینی دارد و آن قانون را باید بدست آورد، تا به تاریخ بتوان علمیت داد و وقایع تاریخی را بتوان در تحت انضباط درآورد.

هیئت های اجتماعی را می توان به بدن انسان و حیوان تشبیه کرد، و همان موافقت و سازگاری که در اعضای بدن لازم است تازنده و سالم بماند، در اعضای جماعات هم واجب است، و همچنان که جان شناسی يك علم است که به فصول و ابواب تقسیم می شود، علم مدنیت هم يك علم است که تاریخ و سیاست و اقتصاد و روانشناسی و غیر آنها فصول و ابواب آن می باشد.

در موضوعات هر علم که وارد می شویم می بینیم امور متعلق به آنها دو قسم است، سکونی (۱) و حرکتی (۲) سکونی اموری است که لازم وجود هیئت است، و انتظام هیئت (۳) بسته به او است و حرکتی اموری است که لازم تحولات هیئت است و ترقی (۴) هیئت بسته به آنها است. مثلاً علم بدن دو قسم است، علم تشریح و علم وظائف اعضا، علم تشریح معرفت اعضای بدن است که لازم وجود و انتظام هیئت بدن می باشد، و علم وظائف اعضا معرفت عملیات و حرکات اعضا است که تحولات و ترقیات بدن از آن نتیجه می شود، پس تشریح علم به امور سکونی است، و وظائف اعضا علم به امور حرکتی است. در هیئتهای اجتماعی هم چون مانند بدن می باشند، همین دو قسم امور منظور است و هر دو قسم به یکدیگر مرتبطند، انتظام بسته به ترقی است و ترقی بسته به انتظام است.

تحقیق امور سکونی مختصرش اینست که مدنیت سه عضو اصلی دارد. اول افراد اشخاص، دوم هیئت خانواده، سوم هیئت اجتماعی مدنی.

اینکه بعضی گفته اند، اجتماع بشر به واسطه اینست که افراد سود خود را در جمعیت دیده اند درست نیست، زیرا تا اجتماع

---

Dynamique (۲)	Statique (۱)
Progrés (۴)	Ordre (۳)

نمی کردند سودمند بودنش معلوم نمی شد. حق اینست که در نهاد انسان دو تمایل هست: یکی خودخواهی (۱) و دیگری غیرخواهی (۲) که ناشی از عواطف قلبی است، و آن از عوامل نیرومند فطرت انسانی می باشد.

نخستین اثر فطرت غیرخواهی و عاطفه قلبی تشکیل هیئت خانواده بوده است، در این هیئت کوچک انسان به نعمت همکاری و فائده تابعیت و متبوعیت برخوردار شده و مشق آن را کرده و برای زندگانی اجتماعی مستعد شده، و لزوم تقسیم کار هم به این فکر یاری کرده و هیئت اجتماعی را کم کم وسعت داده، تا آنجا که برای تنظیم این احوال منتهی به تشکیل حکومت و دولت شده است.

پس تأسیس مدنیت نتیجه حس غیرخواهی انسان است که قوه عقلیه بر آن ضمیمه می شود و بر حس خودخواهی غلبه می کند، و به صورت نوع پرستی درمی آید و بقای نوع را به منزله دوام و بقای شخص خود می یابد.

پس مبدأ علم اخلاق هم به دست آمد و دانستیم که، مایه اخلاقی همان غیرخواهی است، و این مایه اخلاقی به پرورش عواطف و تربیت قوه عقلیه قوت می گیرد، و سرانجام می بینیم نیکی احوال و ترقی نوع بشر به تناسب ترقی قوه علمی او است، که همواره حس خود پرستی را مغلوب حس نوع پرستی نماید، و پرورش منز با پرورش دل همراه باشد.

نکته مهم اینست که امور مختلف مدنیت همه بهم مربوطند، و هر چیز که در یکی از آن امور تأثیر کند، در امور دیگر هم مؤثر می شود، و ترقی بعضی از احوال بدون ترقی احوال دیگر صورت پذیر نیست. اخلاق و افکار و آداب و قوانین و تأسیسات همه بزرگدگر تأثیر دارند، و تحولات آنها با هم مرتبط است و احوال مدنیت را به قوه جبریه نمی توان تغییر داد.

---

Egoisme (۱)

Altruisme (۲) این لفظ را هم اگوست کنت جعل کرده است.

اما تحقیق امور حرکتی بنیادش همان است که پیش از این در باب احوال عقلی و علمی انسان گفتیم که سه مرحله را می‌پیماید ، و ترقی نوع انسان بسته به میزان غلبه جنبه انسانی بر جنبه حیوانی است ، و مدبر اصلیش درجه مشاعر و مدارك و قوه عقلیه است ، و در هر حال احوال مدنی و سیاسی و هیئتهای اجتماعی ، بامراحل سه گانه ربانی و فلسفی و علمی مطابق است .

نظراگوست کنت در این تحقیقات به هیئتهای اجتماعی و مدنیت اروپائیان است بنا بر این می‌گوید ، سیاست و حکومتی که مطابق با مرحله ربانی است ، روح جنگی (۱) دارد و هنوز حس خود پرستی مردم در آن مرحله غالب است ، و مدار امر برزد و خورد و جنگ و جدال است . این مرحله در اروپا در قرون وسطی جاری ، و کمال و حسن انتظامش هنگامی بود که مذهب کاتولیک قوت و رواج و عمومیت داشت ، و در موقع خود بهترین وجه احوال مدنیت بود . پس از آنکه دوره ربانی سپری شد و در سده شانزدهم و هفدهم و هیجدهم مرحله فلسفی پیش آمد ، احوال حکومتی و سیاسی مرحله حقوقی و قانونی را پیموده ، و مردمان دنبال تحصیل حقوق و اختیارات رفتند . اکنون که به مرحله علمی و تحقیقی رسیده ایم ، احوال مدنیت در تحت تأثیر صنایع و پیشه‌وری و چگونگی تولید ثروت و ایجاد محصولات و کالای کارخانه‌ایست ، و تعیین تکالیف مقدم بر تشخیص حقوق و اختیارات است ، و حواس همه متوجه حل مسائل اجتماعی و مناسبات کارگران و کارفرمایان می‌باشد که چه ترتیبی باید فراهم شود تا عامه مردم بتوانند کار بکنند ، و نیز قوه عقلیه خود را پرورش دهند که اساس ترقی مدنیت همان است .

تحقیقات مهم اگوست کنت این بود که در کتاب « دوره فلسفه تحقیقی » به تفصیل آورده و ما به نهایت اختصار گذرانیدیم ، این مقدار از تعلیمات او هر چند بی‌عیب و نقص هم نیست در اذهان تأثیر عمیق بخشیده ، و می‌توان گفت ، جریان افکار را تغییر داده ، و هم

اکنون مدار تحقیقات علمی می‌باشد ، فلسفه اوهم که در سراسر سده نوزدهم کاملاً محل توجه بود ، و دانشمندان بزرگ بدان گرویده بودند ، هنوز با تصرفات جزئی که در آن به عمل آمده طرفداران بسیار دارد ، و شاید بتوان گفت که اصول آن فلسفه متروک و منسوخ نشده است ، و در فصول آینده باز از این مبحث گفتگو خواهیم کرد .

## ۴ - دین انسانیت

در شرح حال اگوست کنت اشاره کردیم به اینکه ، در سلهای آخر عمر ذوق محبت چشید ، و حالش تغییر کرد . البته اصول عقاید علمی و فلسفی خود را از دست نداد ، ولیکن همان اصول را بنیاد عرفان - مآبی ساخت و بر آن بنیاد دیانتی به نام « دین انسانیت » (۱) بنا کرد و معبدی برپا نمود ، و عباداتی مقرر داشت که این جمله در نظر اهل علم شکفت بود ، و اکثر اعتقاد کردند که دوباره دماغش اختلال یافته است ، و بعضی از پیروانش در این قسمت از او جدا شدند ، ولیکن ظاهراً در کار او شایبه عوام فریبی و جاه طلبی و منفعت پرستی نرفته است ، و بهر جهت تعلیماتی که اگوست کنت در آن دوره ظاهر کرد خواه دیوانگی باشد خواه فرزانهگی ، امری بدیع است و سزاوار است که مختصری در آن باب بگوئیم .

در فلسفه تحقیقی بیان شد که دو امر قوی در وجود انسان مؤثر است ، یکی حس و عاطفه یا عشق ، دیگری عقل . به عبارت دیگر دل و دماغ (یادل و مغز) و نیز گفته شد که در آغاز امر انسانیت دل بر مغز غلبه داشت ، یعنی عواطف و احساسات بر عقل مسلط بود ولیکن کم کم مغز قوت گرفت ، و دل را تابع احکام خود ساخت . اکنون هنگام آن رسیده است که باز دل قوت گیرد و مغز را رهبری کند ، و این مقصود تنها به دیانت می‌تواند حاصل شود ، دیانتی که معلومات امروزی ما را در باب عالم خلقت بتواند فراهم گیزد ، و جامع گردد و

چون دیانت مستلزم تصدیق به وجود یگانه است برتر از همه کس که کلیه زندگانی مردم تابع او شود . در این مرحله تحقی که هستیم چنین وجودی جز انسانیت نتواند بود ، پس اگوست کنت انسانیت کلی را که افراد گذشته و حال و آینده اعضای آنند ، و در راه ترقی و سعادت نوع بشر کوشیده اند به عنوان وجود واحد موضوع عبادت قرار می دهد ، و وجود اکبر (۱) می خواند و خود را امام یا پیغمبر (۲) این دین میدانند .

در دین انسانیت عبادت این نیست که ، انسانیت را بپرستند ، بلکه باید آن را پرستاری کنند تا به کمال برسد . دعا و نماز باید کرد اما نه اینکه چیزی درخواست کنند ، بلکه باید در کمال مطلوب انسانیت تفکر نمایند . مردمان مقرب و معزز در حوزه این دیانت کسانی هستند که خدمت به نوع می کنند ، و شرافت هر کس در اینست که از اعضای وجود اکبر باشد ، یعنی خدمتگزار انسانیت بوده و اندیشه و کردارش همواره متوجه محافظت و تکمیل انسانیت باشد ، و خلاصه این که مقدس ترین تکالیف و همچنین بالاترین سعادت ها غیر پرستی است .

چون اهمیت عاطفه و احساسات قلبی دانسته شد ، پس صنعت و هنرهای زیبا در جامعه مقامی والا دارد ، و اولیای دین انسانیت که مقتدا و رهبر می باشند باید حکمت و شعر را جمع داشته باشند ، و مردم را در ایمان به این سه اصل راسخ کنند ، که در انسانیت عشق مبدأ است و انتظام مبنی است و ترقی غایت است .

در حوزه دیانت انسانیت زن مقامی بلند دارد ، به سیاست نباید پردازد اما وظائف مهم دیگر برعهده او است ، و باید مرد را مهنج کند و برای این منظور باید پرورده شود .

اگر در دین انسانیت بهمین اصول که به اختصار به آنها اشاره کردیم اکتفا شده بود چندان سخیف نمی نمود ، ولیکن اگوست کنت آداب و سننهایی هم مقرر داشته است که بیشتر حق به کسانی می دهد



که او را در سالهای آخر مخبط دانسته اند و بنابر این شرح آنها را بی فایده میدانیم همین قدر گوئیم اکثر آداب مذهب کاتولیک را تقلید کرده ، و رنگی دیگر به آنها داده است چنانکه درباره دین انسانیت گفته اند ، همان مذهب کاتولیک است که نام عیسی را از آن برداشته اند ، و بعضی گفتند همان مذهب کاتولیک است که کلاه علم بر سرش گذاشته اند .

عجب این که دین انسانیت به قسمی که اگوست کنت مقرر داشته در بسیاری از کشورهای اروپا و امریکا پیروانی هم پیدا کرده که محافلی تشکیل داده ، و به آداب و سنن آن دین عمل نموده ، و هنوز هم می کنند و در پاریس خانه اگوست کنت را کعبه دانسته و معشوقه ناکام او را مانند مریم عذرا می نگرند ، و مجب تر اینکه بعضی از اولیای این دین از دانشمندان و مردمان بزرگوار بوده اند .

با آنکه آداب و مناسکی که اگوست کنت برای دین انسانیت مقرر داشته به نظراهل تحقیق سخیف می نماید تا آنجا که شبهه مخبط بودن او رفته است ، ولیکن بعضی از صاحب نظران هم معتقدند که از آن امر نباید اینقدرها شکفتی نمود ، و نباید حکم کرد به این که تأسیس دیانت با تنظیم علم و فلسفه تحقیقی منافات داشته است ، باید به خاطر آورد که اگوست کنت از آغاز ، نظرش اصلاح هیئت اجتماعی بود ، و فساد جامعه را در این یافته که عقاید دینی مردم بیهوده است و همواره مذهب کاتولیک را می ستود که اساس متینی بوده و تا وقتی که متبع بود جامعه اروپا از حیث آداب و رسوم و اخلاق به درستی انتظام داشت ، ولیکن پس از سیری که مردم اروپا در این سیصد سال اخیر کرده اند به مقتضای قانون حالات سه گانه که پیش ازین بیان کرده ایم ، بازگشت به سوی آن مذهب حرکت قهقرائی خواهد بود ، و وقوعش محال است زیرا که مذهب کاتولیک متکی بر فلسفه ربانی و ما بعد الطبیعه است ، و امروز این دو مرحله طی شده و دینی که بر آنها متکی باشد ، هر چند در زمان خود سودمند بود ، این زمان پیشرفت ندارد و از طرف دیگر هیئت اجتماعی جهت جامعه می خواهد و جهت جامعه در هر حال دیانت است ، و از آن گریز نیست ولی امروز دیانت باید بر

فلسفه تحقیقی مبتنی باشد ، زیرا که هیچ دینی مقبول و متبع نمی‌شود مگر اینکه دانشمندان عصر نپذیرند و ادیان پیشین هم بهمین نحو رواج یافته که دانشمندان آن زمان پذیرفته‌اند ، و عامه بنابر حسن ظنی که به آنان داشته‌اند پیروی کرده‌اند ، و امروز دانشمندان از مرحله ربانی و مابعدالطبیعه گذر کرده‌اند و دیانتی که آنها از روی عقیده و ایمان بتوانند بپذیرند ، جز اینکه با علم تحقیقی سازگار باشد چاره‌ای ندارد اینست که اگرست کنت ابتدا فلسفه تحقیقی را تأسیس نمود ، سپس دین انسانیت را بر آن مبتنی ساخت ، بنابراین اینقدرها هم سزاوار تخطئه نیست ، چه اولاً او دین را به آن معنی که قدما می‌گفتند ، از عالم غیب آمده نگرفته است ، و امری معقول قرار داده است ، ثانیاً دیانت را برای استواری بنیاد مدنیت و هیئت اجتماعی واجب دانسته است ، و این عقیده را موجه ساخته و از کجا که به اشتباه رفته باشد !

این بیانات بطور کلی شاید صحیح باشد ، اما بعد از آنکه همه را تصدیق کردیم يك حرف باقی می‌ماند که اگر اصولی که مذهب کاتولیک بر آن بنیاد شده ، با احوال مرحله فلسفه تحقیقی تناسب ندارد . در آداب و مناسک مذهب کاتولیک نیز همین سخن می‌رود و اگر تأسیس دین انسانیت بجا بوده ، آداب و مناسکش را هم می‌بایست با افکار دوره تحقیقی سازگار کرده باشند ، و جای انکار نیست که در ده دوازده سال آخر عمر سلطان عشق در ملک وجود اگرست خیمه زده بود ، و باردیگر «معلوم شد که عقل ندارد کفایتی» مگر اینکه بگویند ، در این طریق «خلق مجنونند و مجنون عاقل است» .



فکر اصلاح احوال هیئت اجتماعی و مدنیت در سده نوزدهم در فرانسه منحصر به اگرست کنت نبوده است ، چند نفر دیگر هم بوده‌اند که مخصوصاً از نظر اقتصادی خواسته‌اند از روی تأمل و اساس علمی امور مردم را از جهت زندگانی مدنی بهبود دهند ، و از این رو آنان را در شماره حکما می‌آورند ، ولیکن این اشخاص در حکمت نظری تحقیقاتی که قابل ذکر باشد ندارند ، در حکمت عملی یعنی در

امور اجتماعی هم آرائی که اظهار کرده اند چندان طرف توجه نگردیده و به موقع عمل نیامده ، یا اگر آمده دوام نکرده و عمومیت نیافته و تأثیری در زندگانی مردم ننموده است ، از این رو ما به تفصیل آراء ایشان نمی پردازیم همین قدر گوشزد می کنیم ، که نام سه نفر از این اشخاص بیشتر از دیگران برده می شود ، یکی همان «سن سیمن» (۱) است که در احوال اگوست کنت به او اشاره کرده ایم ، و اصول مسلک او این بود که در قاعده توارث اموال را از میان مردم باید برداشت ، و همه باید به وسیله اشتغال به کار معاش کنند ، و مشاغل و پیشه ها باید میان مردم موافق استعدادشان به تشخیص دولت تقسیم شود ، و میزان مزد هر کس را هم دولت معین کند (ولادتش ۱۷۶۰ بود و در ۱۸۲۵ در گذشت .)

یکی دیگر «فوریه» (۲) نام داشته است « ۱۷۷۰ تا ۱۸۳۷ » و عقیده او این بود ، که هیئت های اجتماعی باید کوچک باشد ، و وسعت و جمعیت آنها باید فقط بقدری باشد که اعمال افراد هر هیئت حوائج آن هیئت را از حیث امور معاش کاملاً بر آورده کند و در این هیئت ها همه افراد شغلی را که مناسب حال خود می دانند به آزادی اختیار کنند .

فوریه جمعیت این هیئت ها را هزار و شصت و بیست نفر معین کرده و آنها را « فالانژ » (۳) می نامید ، و محلی که برای این جماعت می بایست تهیه کنند « فالانستر » (۴) خوانده اند . بعضی از پیروان او در امریکا یک فالانستر تأسیس کردند ولی چندی بیش دایر نماند .

یکی دیگر « پرودن » (۵) ( ۱۸۰۹ تا ۱۸۶۵ ) نام داشت و او اساس مدنیت را چنین می پنداشت که اشخاص به آزادی برای کار با یکدیگر مجتمع شوند ، و غیر از آلات و ادوات کار سرمایه نقدی نداشته

---

Fourier (۲)      Saint - Simon (۱)

Phalanstère (۴)      Phalange (۳)

Proudhon (۵)

باشند ، و مزد کارگران همه یکسان باشد و حاکم و محکومی هم در میان ایشان نباشد و خود سرزندگانی کنند .  
رأیهای این اشخاص به نظر عجیب می آید ، و بهمین جهت پیشرفت نکرده ولیکن نام ایشان باقی مانده است به واسطه اینکه این عقاید را از روی اصول و مبانی فلسفی می خواستند توجیه کنند و این تحقیقات مقدمه تأسیس مصلک « سوسیالیست » ( ۱ ) بوده است که می خواستند هیئت مدنیت را به زور قانونگزاری و حتی به انقلاب اصلاح کنند ، درمقابل دانشمندانی که معتقدند که مصلحت مدنیت در اینست که به طبیعت وا گذاشته شود و آنان را اقتصاديون ( ۲ ) می نامند .

# فصل سوم

## حکمای انگلیس

در اوایل سده هیجدهم و اوایل سده نوزدهم در انگلستان مردمان دانشمند فراوان بودند ، اما در فلسفه مقامی نداشته اند که لازم باشد اوقات بسیار مصروف ایشان بسازیم ، از چند نفر که بالنسبه مهمترند مختصری یاد می کنیم .

### جرمی بنتام و جزمیل

«جرمی بنتام» (۱) از سال ۱۷۴۸ تا ۱۸۳۲ زیسته و در جلد اول این کتاب نیر به او اشاره کرده ایم . در اوایل سده نوزدهم در سیاست انگلستان وجودی مؤثر بوده است و به سبب بنیادی که برای اخلاق و سیاست اختیار کرده معروف است که میزان کردار ، یعنی عمل نیک و بد و موجبات آن چه در عالم اخلاق و چه در عالم سیاست رنج و خوشی است باید عملی را اختیار کرد که خوشی حاصل از او بیشتر و بادوام تر و مؤثرتر و شامل حال جماعت اکثر باشد ، و عملی که باید از آن دوری جست آنستکه رنجی از آن برآید و در آن نیز همان قیودی که در باب خوشی کردیم باید رعایت شود به عبارت دیگر اساس اخلاق سود خواهی و جلب خوشی است ، و اگر این اصل را خودخواهی هم بخوانید باکی نیست زیرا که سود و خوشی اشخاص بایکدیگر منافات و مزاحمت نباید داشته باشد ، و نمی تواند داشته باشد و خود خواهی با غیر خواهی کاملاً سازگار است ، بلکه لازم و ملزوم یکدیگرند و حق اینست که جرمی بنتام یکی از انسان دوستان و انسانیت پروران

---

Jeremy Bentham (۱)

نامی انگلستان بوده است .  
 جمزمیل (۱) (۱۷۷۳ تا ۱۸۳۶) از جرمی بنتام جوانتر بود ،  
 اما با او دوست و همقدم گردید و مانند او در سیاست کشور خویش دخالت  
 مهم نمود ، طبقه متوسط ملت را در مقابل اشراف تقویت می کرد .  
 عامل مؤثر را در ملت تعلیم و تربیت می دانست که مردم خیر و صلاح  
 خود را بهتر تشخیص کنند ، و به راه خردمندی بروند . اثر فلسفی او  
 کتابی است که به نام «تشریح ذهن انسان» در روانشناسی نگاشته  
 است . بنیاد عقل را بر تداعی معانی و مناسبت تصورات و معلومات با  
 یکدیگر می پنداشت ، و از این اصل برای همه امور زندگانی نتایج  
 مهم می گرفت که شرح آن در این مختصر نمی گنجد .

### ویلیام همیلتن

«ویلیام همیلتن» (۲) در ۱۷۸۸ زاده و تا ۱۸۵۶ زیسته است ،  
 او پیرو کانت می باشد ، و عقل انسان را از درك امر مطلق عاجز و  
 فقط قادر بر ادراك امور نسبی می داند به این معنی که برای انسان  
 علمی و معرفتی ممکن نیست مگر در حدود چگونگی قوای او ، و قوه  
 عقلی انسان چیزی را در نمی یابد مگر اینکه آن را مشروط و معین  
 و محدود سازد ، و در واقع ادراك انسان نسبت به چیزی جز این معنی  
 ندارد که آن را مشروط و محدود کند چنانکه حقیقت فلسفه هم جز  
 تحدید کردن چیزی نیست ، و بنا بر این آنچه انسان ادراك می کند  
 مشروط و محدود است ، پس ذات مطلق را که مشروط و محدود نمی تواند  
 بود ادراك نمی کند ، و ما نمی توانیم به چیزی علم پیدا کنیم ، مگر  
 اینکه آن را با خودمان یا با چیز دیگری که معلوم ما باشد مقابل کنیم ،  
 و همین عجز ما از ادراك امر مطلق غیر مشروط سبب می شود که ذهن  
 ما هر امری را مشروط به امر دیگری که بر او مقدم باشد می کند ،  
 یعنی علت برای آن می جوید . اینست که ذات غیر معلول به فهم و  
 ادراك ما در نمی آید .

## طامس کارلایل و کارلریج

« طامس کارلایل » (۱) (۱۷۹۳ تا ۱۸۸۱) در اصل نویسنده و ادیب و مورخ بود ، اما نظر فلسفی هم داشت و در این باب متمایل به فیلسوفان آلمان بود . برای هرچیز صورتی و معنائی قائل بود ، چنانکه صورت انسان حیوانی است دوپا که جامه می‌پوشد اما معنیش نفس و روح و امری الهی است ، این تن گوشتی برای حقیقت انسان گور است ، و آواز و رنگ و شکل و متعلقات دیگرش کفن او است ، ولی این کفن در آسمان بافته شده است ، همچنین ماده صورتی است و در درون او معنائی هست ، زبان و شعر و صنعت و دین و دولت همه صور و علائم اند . زمان و مکان صورت‌هایی از تخیلات ذهنی هستند ، و قشر یا ظرف مدرکات و مفهومات ما از آموز جهان می‌باشند . صورت ظاهر حال ما زادن و مردن است ، اما معنی و باطنش بودن و ماندن است . جز این که معنی و حقیقتی که در پس پرده این صورتهای است از قوه ادراک ما بیرون است ، و نسبت به او جز تعظیم و پرستش کاری نمی‌توانیم . کسانی که می‌خواهند ذات باری را به عقل اثبات کنند هیئات ، مانند آنست که بخواهند خورشید را به روشنائی فانوس پدیدار نمایند . معرفت یافتن بر حقیقت کاردل است نه کارس... و از این قبیل تحقیقات بسیار .

یکی از رای‌های برجسته کارلایل اینست که : مردم دو طبقه بیش نیستند ، یکی توده عوام دیگر خواص و خردمندان ، که آنان را دلاوران می‌خوانند و معتقد است که هرچه در جهان واقع می‌شود آثار دلاوران است ، و آنان باید پیشوا باشند و عامه از ایشان پیروی کنند ، و در واقع این دلاوران فرستادگان خدا هستند که خلق را رهبری می‌کنند ، و این عقیده را کارلایل در کتابی شرح و بسط داده که آنرا « دلاوران و دلاور پرستی » نامیده و گروهی از این دلاوران را نام برده ، و در احوال ایشان مطالعه نموده که از جمله شارع مقدس اسلام است .

«کالریج» (۱) در زمان برکارلایل مقدم بوده است ( ۱۷۷۲ تا ۱۸۴۳) در نشر افکار رمانیک فلسفه آلمان در انگلستان با کارلایل شریک بود. و اگرچه در افکار انگلستان تأثیر مهم داشته است در فلسفه دارای مقامی نیست که ما چندان اهتمامی در شناختن او بکنیم، گذشته از اینکه او در تاریخ ادبیات بیشتر جا دارد تا تاریخ فلسفه، و کتاب مختصر ما بیش از این گنجایش این تفصیلات را ندارد.



## فصل چهارم

### حکمای اروپا در نیمه دوم سده نوزدهم

#### حکمای انگلیس

#### بخش اول

#### جان استوارت میل

« جان استوارت میل » (۱) پسر « جمز میل » است که در فصل سوم از باب اول مختصری از او گفتیم در ۱۸۰۶ زاده ، و پدرش او را کاملاً مطابق سلیقه خود پرورش داد ، به مدرسه اش نفرستاد و خود متکفل تربیت او شد ، و جز علوم چیزی به او نیاموخت ، در سه سالگی به آموختن زبان یونانی آغاز کرد ، و در ده سالگی کتابهای افلاطون را می خواند و باقی معلوماتش هم به این نسبت بود . و همه کس عجب دارد که چگونه قوای بدنی و دماغی او تاب این همه فشار آورد در هفده سالگی وارد خدمت کمپانی هندوستان شد ، و امر معاشش تأمین گردید . در بیست سالگی خود متوجه شد که تعلیمی که دریافت کرده خشك بوده و پرورش دل نیز مانند پرورش دماغ لازم است ، پس به شعر و ادب و موسیقی و مانند آن پرداخت ، و حکایت کرده اند که فطرتی بسیار سلیم داشت و نهایت خوش قلب و با محبت بود . چون کتاب فلسفه تحقیقی اگوست کنت را مطالعه نمود به او معتقد شد ، و از کسانی بود که از او دستگیری مالی کرد ، گذشته از کارهای اداری

---

John Stuart Mill (۱)

برای روزنامه‌ها و مجلات مقالات می‌نوشت و در مباحثات سیاسی کشور خود دخالت فیزیکی کرد، در چهل و پنج سالگی متأهل شد و نزدیک به شصت سالگی به نمایندگی ملت منتخب گردید، اما از هیچ حزبی تبعیت نکرد و فقط موافق نظریهٔ خودسخن میگفت و کار می‌کرد، به این واسطه در نمایندگی ملت دوام نیافت، اما همواره در بهبود احوال عامه خاصه کارگران اهتمام می‌ورزید، همهٔ عمر به کارهای علمی اشتغال داشت، اما به تدریس نپرداخت، در ۱۸۷۳ در گذشت و نوشته‌های بسیار در فلسفه و سیاست و فنون مرتبط به آنها از خود به یادگار گذاشت، که از جمله کتاب بزرگی در منطق، و همچنین تصنیف مهمی در علم اقتصاد و ثروت ملل می‌باشد و سرگذشت زندگانی خود را هم در کتابی مدون نموده است.



از آغاز زمانی که اروپائیان دورهٔ تحقیقات علمی و حکمتی را تازه کردند، دانشمندان انگلیس شیوهٔ خاص و نکته‌سنجی مخصوص داشتند. به عمل نزدیک بودند، و حس و تجربه را بنیاد علم تشخیص کرده بودند، فرنیس بیکن که خلاصه‌ای از تحقیقات او را در نخستین جلد این کتاب باز نموده ایم در سدهٔ شانزدهم سرسلسلهٔ این حکما بود، در سدهٔ هفدهم لاک و در سدهٔ هیجدهم هیوم به همان روش به تحقیقات حکمتی پرداختند، و به مجملی از نتایج نکته‌سنجی‌های ایشان در جلد دوم اشاره کردیم، در سدهٔ نوزدهم استوارت میل آن تحقیقات را به کمال رسانید و از مطالعات خود کتابی در منطق تدوین کرد، و در مباحث روان‌شناسی هم عقایدی اظهار نمود که در واقع مبنای منطق او است، در اصول اخلاق نیز بیاناتی دارد که با همان شیوهٔ خاصی که مذکور داشتیم متناسب است، در سیاست و علم اقتصاد هم تصنیف‌ها کرده است ولیکن ما توجه خود را بیشتر به حکمت نظری او معطوف کرده و نتیجهٔ تحقیقاتش را در آن باب با کمال اختصار گوشزد خواهیم نمود.



بنیاد فلسفهٔ استوارت میل همان نکته است که وسیلهٔ انسان در

تحصیل معلومات همانا حس و تجربه است .  
 در علم به جزئیات همه متفقند که وسیله اش حس است ( به قول  
 قدما حس ظاهر و حس باطن) علم به کلیات راهم که معمولا کار عقل  
 میدانند استوارت میل منتسب به حس می کند و می گوید : آنچه را  
 ادراک کلیات می گویند نیست مگر جمع و ترکیب معلومات جزئی که  
 به حس و وهم برای ذهن حاصل می شود ، و اگر بخواهیم به اصطلاح  
 قدما سخن بگوئیم آن معلومات جزئی به وسیله حس و وهم دریافت  
 می شود ، و به وسیله حافظه و خیال در ذهن می ماند ، وقوه متصرفه و  
 متخیله آنها را باهم جمع و ترکیب می کند ، و این جمع و ترکیب  
 بر طبق قواعد آن عملی از ذهن صورت می گیرد که اروپائیا به  
 اصطلاحی در آورده اند که ما « تداعی معانی » (۱) ترجمه کرده ایم.  
 پس در واقع تعقل جز جمع معانی چیزی نیست .  
 قواعد تداعی معانی یکی قاعده مقارنه و مجاورت است ، یکی  
 قاعده مشابهت .

قاعده مقارنه و مجاورت اینست که ، چون دو چیز مقارن یکدیگر  
 یا نزدیک به یکدیگر در زمان و مکان به ادراک ذهن در آمدند ، ذهن  
 هر گاه یکی از آنها را درمی یابد دیگری را پیاد می آورد .  
 قاعده مشابهت اینست که ، ذهن از ادراک چیزی چیز دیگری  
 را که شبیه به آنست به یاد آورد ؛ واضداد هم در حکم متشابهاتند ،  
 زیرا دو چیز تا باهم از جهتی اشتراک نداشته باشند متضاد نخواهند بود.  
 این عمل ذهن که از چیزی به واسطه مجاورت یا مشابهت چیز  
 دیگر را به یاد می آورد ، یعنی وقوع این جمع و ترکیب یا به  
 اصطلاح جدید این تداعی معانی به واسطه تکرار یا به واسطه شدت  
 تأثیر ، قوت وضعف می پذیرد یعنی هر گاه دو چیز مجاور یا مشابه مکرر  
 با هم ادراک شدند ، تداعی آنها نسبت به یکدیگر قویتر و سریع تر  
 خواهد بود ، همچنین هر گاه دو چیز مشابه یا مجاور در ذهن تأثیرشان  
 شدید بوده است یکدیگر را زودتر تداعی می کنند.

چون این فقره را دانستیم می‌گوئیم، به عقیده استوارت میل دو امر که بنیاد علم انسان بلکه بنیاد وجود است، و بر حسب ظاهر از آن مسلم تر چیزی نیست، شبهه و فریبی است که برای انسان از تداعی-معانی دست می‌دهد؛ یکی ادراک نفس و شخصیت خود؛ یکی ادراک جهان، یعنی چیزهایی که غیر از نفس خود به وجود آنها قائل است به شرح ذیل؛

ادراک نفس و شخصیت عبارت از اینست که؛ محسوساتی در ذهن وارد می‌شود و در حافظه می‌ماند و ذهن آن احساسات گذشته را جمع می‌کند، و امکان وقوع آنها را در آینده نیز به نظر می‌گیرد، و از این جمع و ترکیب امر واحدی توهم می‌کند که آن را «من» می‌نامد، و نفس و شخصیت خود می‌پندارد.

ادراک و اشیاء خارجی هم نتیجه تداعی معانی، یعنی جمع و ترکیب احساسات است، چون ذهن آنچه را بر او محسوس شده ضبط و ترکیب می‌کند، و از آنها وجود اشیاء و اجسام را توهم می‌نماید، و از عبارات لطیف استوارت میل اینست که؛ ماده (جسم) همانا امکان دائمی احساس است.

حاصل اینکه؛ وجود خواه درون ذاتی و خواه برون ذاتی، امری است موهوم و آنچه مسلم است و این موهومات را صورت می‌دهد حس است و تداعی معانی.

از این تحقیقات نباید نتیجه گرفت که فلسفه استوارت میل مادی است، یعنی جز ماده حقیقتی نیست؛ بلکه امر معکوس است زیرا او به غیر از ادراک و وجدان حقیقتی قائل نیست، و اگر درست بشکافیم حقیقت را منحصر به اعمال و حیات روح می‌داند

در هر حال بنیاد عقاید استوارت میل در روانشناسی اینست که؛ علم فقط نتیجه حس و تجربه و قوه تداعی معانی است، و تحقیقات او در منطق نیز بر همین بنیاد گذاشته شده است.



چنانکه پیش از این دیده‌ایم؛ در اروپا تاسده شانزدهم از منطق

ارسطو تجاوز نکرده بودند ، و تحقیق مهمی در آن به عمل نیاورده ، جز اینکه يك مدت اهل مدرسه اوقات خود را به این مشغول داشتند که کلی آیا امر متحقق است یا فقط اسم و لفظ است ؟ در سده هفدهم فرنیس بیکن انگلیسی و دکارت فرانسوی که هر يك به وجهی تجدید کننده علم و فلسفه بودند ، درباره منطق عقایدی اظهار نمودند و آن را برای کسب علم تقریباً بیحاصل دانستند ، و چنانکه در جلد اول این کتاب باز نمودیم ، هر يك از ایشان روش خاصی برای معلوم کردن مجهولات پیشنهاد نمودند ، روش بیکن مبنی بر استخراج کلیات از جزئیات بود (تجربه واستقراء) (۱) و در علوم طبیعی به کار می رفت . و دکارت بیشتر به روش علوم ریاضی و تعقلی (قیاس واستنتاج) (۲) توجه داشت . پس از بیکن و دکارت دانشمندان اروپا بی اعتنائی آن دو حکیم را نسبت به منطق یکسره سزاوار ندانستند و باز در این فن تصانیفی با ترك حشو وزاید پرداختند و دانش پژوهان از فرا گرفتن قواعد منطق خود را بی نیاز نپنداشتند ، ولیکن در ابواب این فن به جز تهذیب و تاخیم تجدیدی به عمل نیاوردند . آنچه راهم کانت و هگل به نام مباحث منطق در تحقیقات خود آوردند ، چنانکه دیدیم در واقع چندان ارتباطی به منطق نداشت بلکه در متن فلسفه بود . در سده نوزدهم محققان انگلیسی اعتنای خاصی به فن منطق نشان دادند ، و در این فن تصانیف چند به ظهور رسید . از آن میان

---

(۱) Induction (۲) Déduction در زبانهای اروپائی غالباً لفظ induction را که ما باید استقرا ترجمه کنیم در مقابل لفظ déduction می آورند ، و برای این لفظ دوم ما اصطلاحی که کاملاً منطبق باشد نیافتیم ، و ناچار استنتاج را اختیار کردیم زیرا که آن گرفتن نتیجه است از دو یا چند قضیه که بایکدیگر مقارن کنند ، و در حقیقت همان قیاس است که غالباً از کلی به جزئی می رسند اما حکم هم عمومیت ندارد ، در هر حال چون میان ما قیاس غالباً به آن قسم از برهان گفته می شود که به صورت اشکال اربعه در می آید از این رو déduction را که عام تر از آنست استنتاج ترجمه می کنیم .

کتاب منطق استوارت میل دارای حیثیت مخصوص است از آن رو که تمام مباحث این فن را که به راستی شایان دقت است روشن و منفع ساخته ، و در ضمن نکته سنجیهای تازه هم کرده ، و تکمیل و تتمیم نیز در فن به عمل آورده است . و ما در آن قسمت از تحقیقات او که با گفته های پیشینیان موافق است ، چندان وارد نشده به بعضی از مطالب او که تازگی دارد اشاراتی به اجمال خواهیم کرد .



می دانیم که منطق ، علم به علم است یعنی علم به این که انسان چگونه علم پیدا می کند ، و چه میشود که برامری به یقین می رسد ، به عبارت دیگر علم دریافت حقیقت است و حقیقت را انسان به اندیشه عقلی خود درمی یابد ، و منطق راهنمای اندیشه است . چون اعمالی که عقل برای دریافت حقیقت می کند باید اطمینان به درستی آن حاصل شود ، یعنی معلوماتی که به دست می آید باید مدلل و مبرهن گردد . پس عقل بر درستی آن معلومات باید برهان بیاورد ، و درستی و نادرستی برهان به منطق تشخیص می شود که علم به چگونه کی استدلال عقلی است .

علم و برهان به عبارات ادا می شود ، خواه آن عبارات به لفظ درآید یا فقط در ذهن باشد ، و آن عبارات احکامی است که ذهن درباره امور و اشیاء می کند و آن احکام را قضایا می نامیم .

چیز ها و اموری که درباره آنها به وسیله قضایا به اثبات یا به نفی حکم می کنیم هر يك به نامی خوانده می شوند ، و بنا بر این قضیه جمع کردن نامی است به نامی که یکی را موضوع و دیگری را محمول می خوانیم ، و آنها را به وسیله ادات ربط به یکدیگر مرتبط می سازیم .

در این مورد استوارت میل تحقیق می کند در اینکه ، نامهایی که ما موضوع و محمول قضایای خود می سازیم ، آیا نام اشیاء و امورند یا نام صورهایی است که ما از اشیاء و امور داریم ؟ زیرا حکما را دیده ایم که بعضی به این عقیده و بعضی به آن عقیده اند ، و عقیده ای

که خود او اظهار می کند اینست که نام اشیاء و امورها نه نام تصورات و مثال می آورد که ، وقتی که من می گویم خورشید روز را می سازد البته مقصودم این نیست که تصور ذهنی من از خورشید تصور ذهنی مرا از روز می سازد ، زیرا اگر چنین بود معنی عبارات این می شد که تصور خورشید در ذهن من سبب تصور روز است .

حقیقت این امر هر چه باشد منشأ عقیده استوارت میل در این ادعا آنست که به تصورات کلی عقلی معتقد نیست ، نظر به همان که گفتیم که جز حس و تجربه چیزی را مایه علم نمی پندارد ، و آنچه را عموماً کلیات و مقولات می خوانند ، او مجموعه ای از احساسات و تأثرات و تخیلات می داند و الفاظی را که حکما مشعر بر تصورات کلی می دانند او عباراتی می شمارد که خصایص افراد بسیار را به اجمال و به لفظ اندک ادا می کنند .

پس از تحقیق حال نامها که در قضا یا موضوع و محمول واقع می شوند ، و ذکر انواع و اقسام آنها که تعرضش را ما اینجا لازم نمی دانیم ؛ می آید بر سر اینکه نامها بر چه چیز و چه امور تعلق می گیرند ، به عبارت دیگر ، مبحث مقولات را پیش می کشد و در این مبحث نیز روش تازه اختیار می کند ، و مقولات ده گانه ارسطو را کنار می گذارد که این تقسیم هم نقص دارد هم زیاده و با شرط و بسطی که درخور این مختصر نیست ، به اینجا می رسد که امور و اشیاء از سه مقوله بیرون نیستند ، یا ذواتند یا صفات یا احوال نفس . ذوات نفوسند و اشیاء ، صفات احوال کمی یا کیفی یا اضافی هستند که در اشیاء مشاهده می شوند ، احوال نفس احساسات و عواطف و ارادات و افکارند ، به عبارت دیگر نام ، یا نام ادراک کننده است ، یا نام ادراک شونده ، یا نام نسبت هائی میان ادراکات از مشابَهت و مَباینَت و مقارنه و تعاقب و مانند آنها .

در باب قضا یا هم اینکه بعضی گفته اند ، حمل تصور و مفهومی است بر تصور و مفهوم دیگر ، و بعضی گفته اند ، تطبیق معنی لفظی است بر لفظی دیگر ، یا تصدیق بر این که موضوع از نوع محمول است درست نیست ، قضیه همانا تصدیق مثبت یا منفی است ، بر وجود حادثه

در حادثه دیگر یا مشابهت آنها یا مقارنه و تماقیشان بر یکدیگر ( ترتیب زمانی و مکانی) یا علت و معلول بودنشان نسبت به یکدیگر (مقصود از حادثه هر امری است که به مشاهده انسان درمی آید زیرا جز حوادث (۱) چیزی به مشاهده و ادراک انسان در نمی آید).

وقضایا دو قسمند، ذاتی و عرضی. قضیه ذاتی آنستکه ذات یعنی حقیقت و ماهیت چیزی را مشخص می کند، مانند اینکه بگوئیم: گیاه جسمی است نموکننده و قضیه عرضی آنست که عرضی از عوارض چیزی را معلوم می سازد. مانند اینکه بگوئیم: گیاه سبز است. پیشینیان در علم به قضایای ذاتی اعتنای تام داشتند، و قضایای عرضی را نا چیز می شمردند ولیکن اگر درست بنگری مطلب به عکس است، و قضیه ذاتی مجهول را معلوم نمی کند، زیرا که در این نوع قضیه محمول عین موضوع است، و فقط معنی موضوع را بیان می نماید و معلوم تازه به دست نمی دهد، چنانکه در مثال فوق جسم نموکننده همان معنی لفظ گیاه است، و از آن عبارت معلومی درباره گیاه به دست نمی آید؛ اما وقتی که می گوئیم: گیاه سبز است چیزی افاده کرده ایم که در معنی لفظ گیاه نیست. از این رو استوارت میل قضایای ذاتی را قضایای لفظی می خواند و در علم سودمند نمی داند، و معتقد است که علت بزرگ در اینکه منطق در نزد پیشینیان بی حاصل و بی نتیجه مانده، و علم را ترقی نداده است همین است که آنان اهتمام خود را همه به قضایای ذاتی که قضایای لفظی هستند متوجه کرده بودند، و قضایای عرضی را که در واقع قضایای معنوی هستند، و در آنها محمول علمی درباره موضوع افاده می کند قابل اعتنا نمی دانستند.

بنابر آنچه درباره قضایای ذاتی و عرضی گفتیم، دانسته می شود که در کسب علم حدود چنانکه منطقیان بیان کرده اند اهمیت ندارد، چرا که آنها قضایای ذاتی می باشند، و قضیه ذاتی در واقع ترجمه لفظ است و حقیقت چیزی را معلوم نمی کند، به علاوه آنچه منطقیان حد نام می نامند به راستی حد تام نیست؛ زیرا حد تام در نزد آنان



ترکیب جنس و فصل است ، مثلاً در حد انسان می گویند ، حیوان ناطق اما اگر احیاناً چهارپائی یا مرغی یافت شود که ناطق باشد ، آیا می توان اورا انسان گفت ؟ پس اگر بخواهیم تعریفی از انسان بکنیم که نزدیک به تمام باشد ، باید علاوه بر حد اورا وصف هم بکنیم و بسیاری از عوارض را نیز یاد بیاوریم و بگوئیم ، حیوان ناطق و پستانداری که بر دوپا راست راه می رود ، و دو دست دارد با خواص معین ، و اندامش چنین است و چهره اش چنان است ، و بسیار چیزهای دیگر و اگر ما به واسطه بعضی حدودی که فقط مشتمل بر جنس و فصل است قانع می شویم ، و تصویری به قدر کفایت از محدود پیدایمی کنیم ، به سبب سبق ذهن و سابقه معرفتی است که به وسایل دیگر از آن دریافته ایم ، و گرنه مثلاً هرگاه کسی در عمر خود خر ندیده باشد ، اگر بگویند خر حیوان ناطق است ، آیا تصور صحیحی از آن حیوان پیدا می کند ؟

مقصود از این بیان این نیست که : تعریف منطقی بکلی بیهوده است ، البته برای جدا و متمایز کردن محدود از چیزهای دیگر مفید است ، و در بسیاری از موارد برای مقصود کافی است ، تا آنجا که در فنون حد ناقص و رسم هم مقصود را حاصل می کند ، چنانکه در علم حیوان شناسی اگر در تعریف انسان بگویند ، پستان داری که راست راه می رود غرضی که در حیوان شناسی داریم حاصل می شود ، از بیان فوق مراد این بود که در اشتباه نباشیم و چنین نپنداریم که از قضایای ذاتی حقایق اشیاء بر ما معلوم می شود .

و نیز باید دانست که حدود و قضایا دو قسمند ، بعضی فقط دال بر معنی لفظ محدودند ، و بعضی بر اعتقاد به موجود و متحقق بودن محدود نیز دلالت دارند ، مثال اول اینست که : اژدها مار بزرگی است که از دهانش آتش بیرون می آید . مثال دوم خفاش موشی است که پرواز می کند ، و چون این دو قسم قضیه به صورت ظاهر تفاوتی ندارند باید بر حذر بود ، زیرا اگر متوجه نباشیم که قضیه اول فقط ترجمه لفظ اژدها است و دلیل بر وجود آن نیست ، ممکن است از آن نتیجه بگیریم که قسمی مار هست که از دهانش آتش بیرون می آید ، و باید

به یاد داشته باشیم که آنچه در برهان سودمند است قضایای قسم دوم است .

حد و قیاس ، دو رکن برهان، بلکه دو رکن منطق می باشد که مباحث دیگر مقدمه ای برای آنها هستند . از بحثی که استوارت میل در باب حد دارد مختصری بیان کردیم ، در باب قیاس هم بحث مفصلی نموده مجملش اینکه، کسانی که قیاس را معتبر و مفید یقین می دانند می گویند : از یک قضیه کلی مسلم یعنی مقدمه کبری در باب يك امر جزئی ( حد اصغر ) که بودنش در تحت آن کلی بواسطه مقدمه صغری مسلم شمرده می شود نتیجه یقینی می گیریم . کسانی که قیاس را بیفایده می دانند می گویند : اگر بودن صغری در تحت کبری مسلم است ، پس قیاس یا مصادره به مطلوب است ، یا تکرار امر معلوم است نه استخراج مجهول . مثلاً در این قیاس که « جهان متغیر است و هر چه متغیر است حادث است ، پس جهان حادث است » لفظ حادث عبارت دیگری است از معنی متغیر ؛ و مثل اینست که گفته باشیم : جهان حادث است ، پس حادث است ، و در مثل این قیاس که « هر انسانی میرنده است ، و فلان انسان است پس میرنده است » در صورتیکه فلان هنوز نمرده است ، تا معلوم شود که هر انسانی میرنده است چگونه می توانیم چنین حکمی بکنیم ؟ و از کجا معلوم که فلان هم خواهد مرد ؟

استوارت میل می گوید : راست است که قیاس آن اندازه که منطقیان مهم دانسته اند در معلول کردن مجهولات اهمیت ندارد ، ولیکن اعتراض مخالفان هم وارد نیست و اشتباه از این است که ، طرفداران قیاس معتبر بودن مقدمه کبری را درست موجه نکرده اند ، و در این باب نظر حکیم انگلیسی مبتنی بر همان بی اعتقادی است که به تصورات و تصدیقات کلی و عقلی دارد ، و منشأ علم را منحصر به حس و تجربه می داند و می گوید کمتر وقتی است که ما از کلیات به جزئیات پی ببریم ، بلکه به عکس است . و استنباط مطالب همیشه از جزئی به جزئی یا از جزئی بکلی است مثلاً ، کودک یکمرتبه که دستش از آتش سوخت پی به حقیقت می برد ، و محتاج نیست که ترتیب قیاس برای او بدهند ، تا یقین کند که آتش سوزنده است . استنباط

جزئی از کلی در واقع تصدیق مشابَهت آن جزئی است به جزئیات دیگری که پیش از آن تجربه شده است ، و درقیاس وقتی که از کبری دربارهٔ اصغر نتیجه می‌گیریم ، اگر درست بنگری از کلی نتیجه نگرفته ایم ، بلکه از جزئیاتی که در ذهن ما به صورت حکم کلی در آمده است نتیجه می‌گیریم ، و وقتی که حکم می‌کنیم فلان میرنده است چون انسان است از آنست که ، افرادی را دیده ایم و شنیده ایم که مرده اند ، و فلان را هم به آنها قیاس می‌کنیم ، قضیه کلی در ذهن انسان به منزلهٔ کتابچهٔ یادداشت است که استنباطات و حاصل تجربیات خود را از جزئیات در آن کتابچه ضبط کرده است ، در واقع توسل ما به قضیهٔ کلی توقف است در میان منزلی ، برای یاد کردن از جزئیاتی که به صورت قضیهٔ کلی در خزینهٔ خاطر یادداشت کرده ایم و برای اینکه حکمی نکنیم که مخالف و مناقض استنباط سابق ، و نظری که اتخاذ کرده ایم باشد .

پس توسل به قضایای کلی ضروری نیست ، چنانکه اشخاص هوشمند غالباً بدون توسل به واسطه یعنی قضیه و مقدمهٔ کبری استنباط لازم را در موقع خود می‌کنند ، بلی مسئله وقتی که غامض باشد بسا هست که توسل به قضیهٔ کلی مفید است ، برای اطمینان از اینکه استنباط درست است ، چنانکه اگر کسی دربارهٔ فلان امپراطور روم بخواهد حکم به دادگری او بکند به ملاحظه ای که امپراطور روم است هرگاه مقدمهٔ صغری و کبری ترتیب دهد به این طریق که « فلان امپراطور روم است هر امپراطور رومی دادگراست پس... » آن زمان متوجه می‌شود که کبرای قیاسش غلط است ، چون امپراطورهای رومی چند به یادمی‌آورد که بیدادگر بودند ، پس درمی‌یابد که این استنباط غلط است .

اعتقاد استوارت میل به حس و تجربه چنان است که مسلم بودن بدیهیات و اولیات و اصول متعارفه را هم که دیگران به حکم عقل و فطرت می‌دانند ، او منتسب به حس و تجربه می‌کند ، حتی اصول متعارفهٔ هندسه و ریاضیات را ، و بیان او در این باب مفصل است ، و سخن را به درازی می‌کشد .

در هر صورت قیاس و توسل به وسط، یعنی به قضیه و مقدمه کبری فایده عمده اثر حصول اطمینان است از اینکه، استنباط و حکمی که می‌کنیم موافق باشد با مقتضای عقل، یعنی با معلوماتی که در خزینه خاطر ذخیره کردیم، و وسیله تحصیل علم جدید نیست و مجهولی را معلوم نمی‌کند و فن منطق در نزد پیشینیان بنیادش بر قیاس بوده، و آن را منطق صوری می‌گویند، و قدما هم آن را آلت و میزان درستی فکر و وسیله دوری جستن از خطا می‌خواندند.

پس اهتمام استوارت میل در نگارش کتاب منطق خود بر اینست که، فن منطق را تکمیل کند، به این وجه که آن وسیله تحصیل معلومات، یعنی تبدیل مجهول به معلوم باشد و چون اوحس و تجربه را تنها منشأ علم می‌داند، در حصول این مقصود استقراء را که پی بردن از جزئیات به کلیات است، بر قیاس مقدم می‌شمارد و قواعد استقراء را به تفصیل هر چه تمام تر به دست می‌دهد.

استقراء در واقع تعمیم نتیجه تجربه و مشاهده است، بنابراینکه می‌بینیم در طبیعت هر امری که در يك مورد حادث می‌شود در همه موارد متشابه نیز حادث می‌گردد. در واقع می‌توان گفت: هر استقرائی مآلش به قیاس است به این وجه که می‌گوئیم: مثلاً دیدیم که آب چون به آتش رسید آن را خاموش کرد، و چون در امور طبیعی هر امر که در يك مورد حادث شد در همه موارد متشابه حادث می‌شود، پس حکم می‌کنیم که: هر وقت آب به آتش برسد آن را خاموش می‌کند.

این عقیده که هر چه در يك حال حادث می‌شود، در همه احوال متشابه نیز حادث می‌گردد، ما را بر آن می‌دارد که بگوئیم: جریان امور طبیعت قانون دارد، و همین امر سبب می‌شود که برای یافتن قوانین طبیعت بکوشیم، و حکمت طبیعی همان معرفت قوانین طبیعت است، و برای رسیدن به این معرفت جز مشاهده و تجربه وسیله‌ای نداریم و مشاهده و تجربه در جزئیات واقع می‌شود، و از این جزئیات نظر به بیانی که کردیم به استقراء به کلیات یعنی به قوانین طبیعت پی می‌بریم.

بزرگترین و مهمترین قانون طبیعت ، قانون رابطه علت و معلول است که محض اختصار قانون علیت می نامیم ، و آن نتیجه همان قاعده یا عبارت دیگری از آنست که در آغاز گفتیم ، که هر امری که در یک مورد حادث شد ، در همه موارد متشابه نیز حادث می گردد ، و جریان امور طبیعت بر یکسان است ، و آن چنان است که دریافته ایم که ، هر امری که حادث می شود البته مقدم بر او امر دیگری هست که امر حادث تالی او است ، چنانکه : هرگاه امر مقدم وجود باشد ، امر تالی هم البته موجود می شود و گرنه نمی شود ، پس امر مقدم را علت یا سبب یا مؤثر می گوئیم ، و امر تالی را معلول یا اثر می نامیم . در واقع هیچ امری نیست که تالی یک مقدم تنها باشد . و همیشه مجموعه ای از احوال و امورات که شرایط حتمی حدوث امر دیگر است ، و آن شرایط بعضی منفی و بعضی مثبت است ، یعنی بعضی چیزها باید باشند و بعضی چیزها باید نباشند ، تا آن امر حادث شود اما شرایط منفی ، یعنی موانع بسیاری نمی توان همه را در نظر گرفت و حاجت به ذکر آنها هم نیست .

شرایط مثبت نیز البته بسیاریند ، اما در همه مورد اکثر آنها محل توجه نمی شوند چون حاجت به توجه به آنها نیست ، و ذکر آنها همه ممکن هم نمی باشد . مثلاً ، جوش آمدن آب در سماور شرطش وجود کره زمین است ، و وجود آب در کره زمین ، و در محلی که در نظر است ، و وجود سماور و وجود کسی که آب در سماور بریزد ، و وجود ذغالی که در سماور بیندازند و آتشی که بیفروزند تا گرمی از آن حادث شود ، که آب را به جوش بیاورد و همه آنچه ذکر شد هر یک به جای خود شرایطی دارند که باید موجود باشند ، و موانعی که باید مفقود باشند اما همه این شرایط و موانع توجه و ذکرشان نه محل حاجت و نه ممکن است ؛ اینست که اکتفا می شود به اینکه بگویند : رسیدن گرمی آتش به آب سماور علت جوش آمدن آب است .

در باب قانون علیت و حقیقت آن بحث بسیار است ، و بعضی از آن بحثها را استوارت میل در کتاب منطق خود پیش کشیده است ، اما ما اگر بخواهیم وارد آن بحثها شویم سخن دراز می شود ، اینقدر هست

که علوم طبیعی برای همین وضع شده است که روابط مختلف علیتی که میان حوادث طبیعی هست مکشوف گردد ، و برای کشف این روابط یعنی قوانین طبیعت جز مشاهده و تجربه راهی نداریم ، و استفاده از مشاهده و تجربه همانا به استقراء است ، ولیکن مشاهده و تجربه و استقراء شرایط و ترتیباتی دارد که اگر منظور نشود مقصود به درستی حاصل نمی آید ، و اشتباهات دست می دهد و به جای اینکه به علم برسیم و فایده ببریم به جهل مرکب می رسیم و زیان می بینیم ، این است که آن اندازه که پیشینیان در قواعد قیاس کاوش کرده اند ، همان اندازه بلکه بیشتر در قواعد استقراء کاوش لازم است ، و قسمت مهم کتاب منطق استوارت میل راجع به این امر است ، اما ما در اینجا به تفصیل آن نمی توانیم بپردازیم و به ذکر یکی دو فقره مطلب اکتفا می کنیم . برای دریافتن رابطه علت و معلول میان دو امر استوارت میل چهار قاعده اصلی به نظر گرفته است ، یکی که آن را قاعده توافقی می نامند (۱) این است که ، هرگاه حادثه ای در موارد مختلف چند حادث شود ، و همه آن موارد در يك امر تنها اشتراك داشته باشند ، آن امر مشترك واحد با آن حادثه رابطه علت و معلول دارد دوم ، قاعده ای که آن را قاعده اختلاف (۲) می خوانند اینست که هرگاه حادثه ای در يك مورد حادث شود ، و در مورد دیگر نشود ، و در این هر دو مورد اوضاع همه مشترك باشد جز يك امر که در مورد حدوث بوده و در مورد عدم حدوث نبوده است ، امری که اختلاف آن دو مورد تنها در آنست علت حادثه باید شمرده شود . قاعده سوم ، که آن را قاعده بقایا (۳) می نامند این است که هرگاه يك عده از امور مقدم ، و يك عده از امور تالی مشاهده کنیم ، و تعلق همه مقدم ها را به جز یکی با همه تالیها سه جز یکی معلوم نمائیم ، بی می برسیم به اینکه مقدم باقی مانده با تالی باقی مانده رابطه علت و معلول دارد (۴) . قاعده

---

**Méthode de Concordance (۱)**

**Méthode de différence (۲)**

**Méthode des résidus (۳)**

(۴) در واقع نوعی از سیر و تقسیم است .

چهارم، که آن را قاعدهٔ مقارنهٔ تنفیرات (۱) می‌نامند اینست که : چون دو امر را ببینیم که تمام تنفیرات یکی از آنها را همواره با تنفیرهای مخصوصی در دیگری مقارن است، می‌توانیم آن دو امر را علت و معلول یکدیگر بدانیم .

پس از بیان این چهار قاعده استوارت میل دستور می‌دهد که در مواردی که علت های متعدد در کار است ، یا اینکه معلول های چند با هم مختلط شده اند ، باید برای اینکه به نتیجه برسیم به استنتاج بپردازیم ، یعنی پس از آنکه در هر يك از علتها و معلولها استقراء کردیم ، و قواعدشان را بدست آوردیم ، برای نتیجهٔ مجموع آنها باید به قیاس متوسل شویم ، و چون به وسیله قیاس نتیجه گرفتیم آن را به معرض امتحان بیاوریم ، و به بینیم مطابق واقع هست یا نیست ، اگر از امتحان درست درآمد استنتاج ما درست بوده، و گرنه مطلب را از راه دیگر دنبال کنیم .

استوارت میل برای تکمیل روش تحقیق در قوانین طبیعت و روابط علتها و معلولها، و دوری جستن از سهو و خطا دستورها و بیانات مفصل دیگر هم دارد ، ولیکن همه مبتنی بر اصولی است که اشاره کردیم ، و ما در این مختصر نمی‌توانیم به شرح آنها بپردازیم ، از آن رو که بنای ما بر این است که ، فقط اصول تحقیقات و مفتاح فهم فلسفه هر فیلسوفی را باز نماییم و تفصیل را حواله به تصنیفهای خود آن دانشمندان می‌کنیم .

تحقیقات استوارت میل در منطق البته بحث و ایراد هم بر می‌دارد، و صاحب نظران از بحث در آنها کوتاهی نکرده‌اند ، و در بسیاری از موارد که چنین می‌نماید که با پیشینیان مخالف است ، چون درست بنگری می‌توان گفت : نزاع لفظی است و در معنی آنقدرها اختلاف ندارد، ولیکن همه کس تصدیق می‌کند که اواز کسانی است که به منطق و روش تحقیق علمی ترقی شایان داده است ، دانشمندان دیگر هم دنبالهٔ کار او را گرفته و نقیصه هائی که در کار او بوده معلوم و مرتفع

ساخته اند اما کمتر تحقیقی از او است که یا تماماً درست نبوده ، و یا با اندك اصلاح و تکمیلی شایستگی دقت و تأمل و کار بستن نداشته باشد . و یقیناً در روش فحس علمی و فلسفی به عالم انسانیت خدمتی به سزا کرده است .



گفتیم که ، در معرفی فلسفه استوارت میل به تعلیمات او در حکمت نظری ، مخصوصاً منطق اکتفا می کنیم و به تحقیقاتش در حکمت عملی نمی پردازیم ، چه بیانات او در این مباحث آن اندازه اهمیت ندارد که در این مختصر گفتگوئی از آن به میان بیاوریم ، سیاست اقتصادی او هم که بیشتر محل توجه است ، در این کتاب موضوع نظر ما نیست با اینهمه سزاوار است که به مبانی که او برای اخلاق در نظر گرفته است اشاره ای اجمالی بکنیم ، زیرا اگر حق بخواهید اصلاً ورود فلسفه برای این است که انسان تکلیف عملی خود را در دنیا تشخیص کند ، که چگونه باید زندگانی نماید و با ابنا ی نوع چه رفتار باید داشته باشد .

در حکمت عملی حکما بیشتر به مبانی اخلاق توجه دارند ، زیرا در قواعد اخلاقی و تشخیص نیک و بد تقریباً همه متفقند ، بحثی که هست در اینست که بنیاد اخلاق چیست؟ و چرا باید حسن عمل داشت؟ و می دانید که ارباب دیانات و حکمای متشرع در این موضوع بیشتر بر رضای خدا و مقربان درگاه او تکیه می کنند ، و نرس دوزخ و امید بهشت را موجب حسن عمل میدانند ، اما بسیاری از حکما خواه از متألهین ، خواه غیر آنان ، این عنوان را کافی نمی پندارند یا لا اقل مجمل می شمارند که محتاج به تفصیل است ، پس هر کس در این باب مشربی دارد یکی ، قرب حق می جوید ، یکی کمال نفس می گوید و و این هر دو مانند ارباب دیانات امری باطنی را مأخذ قرار می دهند ، و آنها که وجدان درونی را منشأ نیکوکاری می دانند نیز ملحق به همان جماعتند ، بعضی هم معتقدند که ضرورت نیکی کردار محتاج به نظر به امر باطنی نیست و توجه به مصالح حقیقی دنیوی کافی است ، و در ضمن سیری که تا کنون در حکمت کرده ایم غالباً در احوال حکما اشاره به این



باحث نموده ایم و بعدها خواهیم کرد .

اما استوارت میل در این موضوع نیز مانند کلیه تحقیقاتش مبنائی که بخاطر می گیرد حس و تجربه است ، و بنابراین مصلحت زندگانی را بنیاد اخلاق می داند ، و معتقد است که ، حس اخلاقی یعنی داعی انسان بر نیکوکاری امری فطری و جبلی نیست ، بلکه کسبی است و آن به تجربه است . به این معنی که انسان طالب خوشی است ، و آن را خواستار است که مایه خوشی او باشد ، پس چون هر فرد باید با افراد دیگر از ابناء نوع زندگانی کند به تجربه در می آید که خیر و خوشی او در خیر و خوشی دیگران است ، و منافع همه مشترک است ، پس خودخواهی مصلحت نیست و غیر خواهی بر آن برتری دارد .

از آنچه انسان را به غیر خواهی و نوع دوستی می کشاند ، اگر خصلتی باشد که بتوان گفت جبلی است ، همدردی است که شاید فطری انسان باشد که از رنج غیر آزرده و از خوشی دیگران شادمی شود ، و تربیت خوب و حسن اداره کشور نیز این فقره را تأیید و تقویت می کند ، و کم کم ملکه نیکوکاری در انسان پیدا می شود ، و عزت نفس و شرافت خواهی و میل به عزیز بودن در نزد دیگران ، و ترس از بدنامی و عواقب بد این حس را لطیف می سازد ، و این جمله کسبی است اما عادت که شد ، طبیعت ثانوی می شود تا کار بجائی می رسد که شخص از خوشی می گذرد ، که دیگران را خوش کند ، و فداکاری می نماید ، و چون ملکه شرافت در شخص حاصل شد . اعتقاد را سخ می یابد که به جوانمردی باید گرائید ، و از نامردی باید گریخت و انسان بودن با بدحالی به از خود بودن با خوشحالی است ، چنانکه عاقل بهیچ قیمت به دیوانه شدن و دانا به نادان گردیدن تن در نمی دهد .

کسانی که در فلسفه استوارت میل نظر انتقادی دارند می گویند ، این سخنان بسیار دلپذیر اما مبنی بر پاکی فطرت و بزرگواری خود آن دانشمند است ، و اساس اخلاق نمی شود چه بسیار کسان دیده ایم که حس همدردی ندارند ، بلکه از آزار دیگران شاد و از خوشی آنان آزرده می شوند ، خودخواهی ایشان به کمال است و از غیر خواهی بوئی به مشامشان نرسیده است .

در امور اجتماعی مشرب استوارت میل متعایل به آزادی است، افراد باید در زندگانی مختار باشند تا استعداد خود را بتوانند بروز بدهند، اما در هیئت اجتماعی فشار و تضییقی که از ملاحظه و رعایت افکار عامه بر آزادگان وارد می‌آید، غالباً سخت‌تر از استبداد حکومت است، راست است که عامه از خود رأی ندارند و تابع افکاری هستند که مربیان و قائیدان به ایشان القا می‌کنند، ولیکن درد اینجا است که عامه غالباً کسانی را به رهبری اختیار می‌کنند که در عالم انسانیت چندان از خودشان برتر نیستند، با اینحال افکاری در میان ایشان غلبه می‌کند که احساسات لطیف‌اهل دل را خفه می‌سازد، و مانع بروز و ظهور آنها می‌شود و ترقی عالم انسانیت متوقف و بطنی می‌گردد.

## بخش دوم

### چارلز داروین

«داروین» با آنکه از دانشمندان صاحب‌ظر است از فیلسوفان شمرده نمی‌شود، بلکه از علمای علوم طبیعی است، ولیکن تحقیقات علمی او منتهی به نظری شده که معروف به رأی داروین می‌باشد، و آن یکی از مهمترین نظریاتی است که در علم به ظهور رسیده. و از اصول مبانی فلسفه شده است. بنابراین آن را باید اگر همه به اجمال هم باشد بشناسانیم که تا آن شناخته نشود به فلسفه امروزی به درستی پی برده نخواهد شد. از این گذشته رأی داروین درد دنیا غوغا کرده، و آوازه آن به گوش مردم ما نیز رسیده، و موضوع بحث هم گردیده است. ولی آن اندازه که ما آگاهیم تا کنون برای دانش پژوهان ما بیان وافق و روشنی از آن نکرده اند، از این رو کمال مناسبت بلکه لزوم دارد که ما به این کار پردازیم،



«چارلز داروین» (۱) در سال ۱۸۰۹ در انگلستان زاده، و در آغاز

Charles Darwin (۱)

عمر علم پزشکی و سپس علم دین آموخت ، امانه به عمل پزشکی شوق داشت نه به ادای وظائف کشیشی راغب بود ، بلکه چون آگاه شد که یکی از کشتیها سفر دور دنیا در پیش دارد برای سیاحت جهان از مسافران آن کشتی شد ، و چندین سال دریا ها و خشکیها پیمود و مطالعات علمی به عمل آورد ، و مخصوصاً در چگونگی خلقت واحوال گیاهها و جانوران کنجکاوی کرد . و چون از سیاحت به کشور خویش بازگشت بیش از بیست سال هم در مشهودات خود که یادداشت کرده بود ؛ تأمل و تفکر و تحقیق نمود ، و نظری که معروف برای داروین است در ضمن این مطالعات برای او پیش آمد ، و در پنجاه سالگی کتابی منتشر ساخت به نام «منشأ انواع» (۱) که از تصنیفهای مشهور دنیا شده است ، و بنیاد رأی داروین در آن کتاب گذاشته شده و پس از آن تصنیفهای دیگر نیز کرده و تحقیقات خود را تکمیل و تصحیح نموده و تا آخر عمرش که هفتاد و سه سال بوده به کارهای علمی اشتغال ورزیده ، و در سال ۱۸۸۲ در گذشته است .

چون بیانی که از رأی داروین می خواهیم بکنیم برای تکمیل سیر حکمت در اروپا است ؛ هر چند در طی مجلدات این کتاب به اصول مسائل علمی که مبانی فلسفه را منقلب ساخته است اشاره کرده ایم ، باز مناسب می دانیم در این موقع که نزدیک به انجام کار شده ایم یاد آوریهائی در این باب بنمائیم .

چنانکه در آغاز جلد دوم این کتاب گفته ایم ؛ نخستین و مهمترین امری که فکر صاحب نظران را در علم و حکمت به سوی تجدید کشانید بطلان هیئت بطلمیوس و مبطل شدنش به هیئت کپرنیک بود ، و کارهای دانشمندان چند به خصوص کپلر و گالیله آن را تکمیل نمود و در نتیجه آن تحقیقات دانسته شد که صورت و هیئت جهان بکلی غیر از آنست که پنداشته بودند . عالم خلقت به صورت يك پیاژ تو بر توی در بسته چنانکه تصور کرده بودند نیست ، افلاکی که مانند پوستهای پیاژ روی یکدیگر فرض کرده بودند وجود ندارد ، و ستاره ها در فضا

معلق می باشند زمین مرکز عالم نیست ، بلکه خورشید مرکز است ،  
 آنهم نه مرکز کل جهان. زیرا که معلوم نیست مرکز جهان کجا است؟ و  
 آیا مرکز و محیطی دارد یا ندارد؟ خورشید مرکز عده ای از کرات  
 است که به گرد او می چرخند ، و از او کسب روشنائی و گرمی می کنند.  
 و زمین نیز یکی از آن کرات است ، و مدار گردش آنها هم دایره نیست  
 بلکه بیضی است ، و قواعد حرکت آنها نیز به دست آمد ، و معلوم شد  
 جهان آن اندازه که ما می بینیم و می فهمیم از عده بسیاری از کرات  
 مانند خورشید تشکیل شده ، که خورشید یکی از آنهاست و آن دیگرها  
 نیز شاید مانند خورشید هر یک ستارگان کوچکتر تابع خود داشته  
 باشند ، که آن خورشیدها ستاره های ثابت نامیده شده ، و ستاره های  
 کوچکتر که تابع آنها می باشند و دور آنها می چرخند ، سیارات  
 نام دارند و بعضی از سیارات هم کمراتی دارند کوچکتر. از  
 خودشان که برگرد آنها می چرخند ، چنانکه کره ماه برگرد کره  
 زمین می چرخد ، و بنابراین مشابَهت به سیارات کوچکتری که  
 برگرد سیارات بزرگتر می چرخند قمر نام نهاده ایم (۱) و اختلاف  
 عالم علوی و عالم سفلی حقیقت ندارد ، و کون و فساد در سراسر جهان  
 حکم فرما است .

و نیز به واسطه مسافرت های زمینی و دریائی بسیار که از هر سو در  
 روی زمین واقع شد ، دانستند که ، دریاها گودال هایی هستند در سطح  
 کره زمین، که از آب پر شده اند و کره آبی که بر کره خاک احاطه داشته  
 باشد وجود ندارد ، و دریاها واقیانوس ها همه جزء کره زمین می باشند  
 یعنی یک کره زمین است که بعضی از نقاط سطح آن خاک است ، و بعضی  
 آب . و کم کم دانسته شد که هوای محیط بر کره زمین هم وزن و  
 سنگینی دارد ، و بر سطح زمین و هر چه روی آن هست فشار می آورد ،  
 و همچنین اجزای زیرین هوا بر اجزای زیرین فشار دارند ، و اندازه  
 وزن هوا را معلوم کردند ، و میزان فشارش را به دست آوردند ، و

---

(۱) سیارات خورشید را به فرانسه **Planètes** و اقمار سیارات  
 را **Satellites** می گویند .

دانسته شد که بسیاری از امور که پیشینیان آن را بامتناع خلاء توجیه کرده بودند منتسب به فشار هوا است، و هر فضای در بسته را می توان از هوا خالی کرد و امتناعی از خلاء نیست، و نیز فهمیده شد که کره آتش که وجودش را پیشینیان بر بالای کره هوا قائل شده بودند، بی حقیقت است. و آتش جز آنچه از احتراقات مواد روی زمین حادث می شود وجود ندارد، و اگر کره آتشی بخواهیم بیابیم همان کره خورشید است، و کره هوا پرده ایست از جسم بخار مانند ی که بر سطح زمین احاطه دارد، و جزء کره زمین است و بالا بودنش به واسطه سبکی است، و سبکی و سنگینی اجسام به سبب میل بعضی به بالا و بعضی به پائین نیست، بلکه میل به بالا و پائین به واسطه سبکی و سنگینی است، و اگر نه جسم چه خاکی چه آبی چه هوایی چه آتشی هر چه باشد میل به سوی مرکز زمین دارد، وزن آنها به واسطه فشاری است که از این میل به مرکز حادث می شود جز اینکه اجسام به واسطه تخلخل و تکاثفشان در میل به مرکز فشارشان کم و بیش است، آنها که متکاثف ترند سنگین ترند و فشارشان شدیدتر است، و از این رو بیشتر از آنها که متخلخلند به مرکز نزدیک می شوند و بنابر این زیر واقع می شوند و آنها که سبکتر یعنی متخلخل ترند روی آنها قرار می گیرند و طبایع چهارگانه که قدما فرض کرده بودند معنی ندارد، و این مطالب همه به تجربه و مشاهده و دلیل و برهان ثابت و مسلم گردید.

پس از آنکه این معلومات اساسی از هیئت عالم به دست آمد، نیوتن به عرصه رسید و او گذشته از اکتشافات مهم و ترقیاتی که به ریاضیات و طبیعیات داد معلوم کرد که گردش ماه بر گرد زمین، منشأش همان امری است که اجسام روی زمین را به سوی مرکز زمین میل می دهد، و از اینجا پی برده شد به اینکه حرکات زمین و سیارات دیگر بر گرد خورشید منشائی دارد نظیر منشأ حرکت ماه و میل اجسام دیگر به مرکز زمین یعنی خورشید برای سیارات مانند زمین است برای ماه به عبارت دیگر زمین و سیارات دیگر همه مایل به مرکز خورشیدند و گردش آنها بر گرد خورشید از این سبب است، و این حالت را نیوتن به این عبارت کلیت داد که گوئی اجسام همه

جاذب و مجذوب یکدیگرند (۱) و قواعد این جاذب و مجذوبی را هم کشف کرد که اجمالاً اینست که اجسام هرچه متکافف تر و جریشان بیشتر است ، بیشتر یکدیگر را جذب می کنند ، و هرچه فاصله آنها از یکدیگر بیشتر باشد قوه جاذبه اثرش کمتر می شود ، و ما در اینجا از تفصیل این مطالب خودداری می کنیم تا سخن پر دراز نشود . تا اینجا نظر به این بود که اوضاع کنونی هیئت عالم شناخته شود ، سپس کم کم به این فکر افتادند که اوضاع پیشین چگونه و مبدأ و منشاء اوضاع کنونی چه بوده است . در این موضوع کانت فیلسوف آلمانی که در جلد دوم این کتاب شناختید ، و لاپلاس (۲) منجم و ریاضی دان فرانسوی از روی قرائن و اماراتی عقیده در تکوین عالم اظهار کردند ، و علمای زمین شناسی دنباله آن را راجع به احوال کره زمین آوردند ، و خلاصه آن اینست که ، کره زمین در اصل پاره ای بوده که از خورشید جدا شده و هنگام جدا شدنش مانند سایر مواد خورشید مشتعل و جوشان بوده ، و کم کم گرمی او تخفیف یافته و قشری در سطح آن تشکیل شده ، و در اثنای تشکیل یافتن این قشر گودالها در آن صورت گرفته و بخارهایی که به واسطه سردی آب می شدند آن گودالها را پر کرده و دریا ها را ساخته اند و آن قشر چین ها خورده و از آن روکوهها و دره ها حادث گردیده است ، و سیارات دیگر نیز همین منشأ دارند ، چنانکه عالم خورشیدی در آغاز يك توده واحد بوده ، و کم کم در ظرف میلیونها سال سیارات و اقمار از آن جدا شده و به حالت کنونی درآمده اند ، و هسته مرکزی که از آن باقی مانده همین خورشید است ، و چون علمای زمین شناسی معرفتشان به احوال

---

(۱) باید متوجه بود که نیوتن و دانشمندانی که پیرو اومی باشند نمی گویند اجسام جاذب و مجذوب یکدیگرند ، می گویند بلکه امور عالم چنان است که گوئی اجسام جاذب و مجذوب یکدیگرند ، حقیقت معلوم نیست و نمی دانیم چیست که سبب می شود که امور این قسم جریان دارد ، فعلاً تا وقتی که حقیقت معلوم شود می گوئیم اجسام جاذب و مجذوب یکدیگرند .

Laplace (۲)

اوضاع سطح زمین و درون آن بسط یافت ، از اینکه احوال زمین را دائماً در تحول و تنبیر دیدند ، بی بردند به اینکه کسره زمین از آغاز حالت کنونی را نداشته است وقتی بوده که گیاه و جانوری در آن ظهور یافتن و زیستن نمی توانست کم کم اوضاع برای حیات مساعد شد و درخت و گل و گیاه روئیده ، و جانوران به عرصه آمدند و همواره احوال در تنبیر بود و انواع مختلف جانوران ظهور کرده ، و مدتی زیسته سپس نسل آنها منقرض شده و انواع دیگر ظهور نموده اند ، تا سرانجام نوع بشر پیدا شده است ، و این مطالب نیز همه از روی شاهد و بینه به ثبوت رسیده و مسلم گردیده است و ما به تفصیل و بسط آنها نمی پردازیم ، چه شرح طولانی و از موضوع بحث این کتاب بیرون است ، و باید در کتابهای فنی جست .

از همه این مطالعات برای فیلموف این عقیده و نظر پیش می آید که این عالم از روز نخست چنانکه امروز می بینیم خلق نشده ، در آغاز امری ساده و متشابه بوده ولی مایه و استعداد تنوع و اختلاف داشته ، و کم کم از حال سادگی و یکسانی بیرون آمده ، و این طول و تفصیل را پیدا کرده است چنانکه بعدها به آن اشاره خواهیم کرد .



پس از یادآوری این مطالب اینک موقع آن رسیده است که از رأی داروین گفتگو کنیم ، که اهمیت تأثیرش در علم و حکمت نسبت به عالم حیات ، مانند اهمیت تأثیر نظریات کپرنیک و نیوتن نسبت به کلیه عالم خلقت بوده است ، و بر سبیل مقدمه گوئیم ،

بحث در اینست که انواع و اصفان مختلف از موجودات جاندار نباتی و حیوانی که در آب و خاک و هوای کره زمین دیده می شود ، آیا از بدو خلقت چنانکه امروز می بینیم به وجود آمده اند؟ یا در آغاز قسم دیگر بوده به تدریج تحول یافته و به صورتهای کنونی منتهی شده است ؟

تا نزدیک به دوست سال پیش یعنی تا حدود نیمه سده هجدهم کسی چنین مسئله ای طرح نکرده بود ، انواع و اصفان موجودات را

می دیدند و چنین می دانستند که ، خداوند در آغاز خلقت قالبهایی برای انواع مخلوقات ریخته ، و آنها را همین قسم خلق کرده و از آن پس تنبیری در احوال آنها دست نداده است، انواع مختلف گیاه و جانور به نوع خود محفوظ و باقی هستند، و فقط افراد و اشخاص به مقتضای قانونی که مشیت الهی مقرر داشته است می زایند و می میرند، جز اینکه گاهی هم از منخ بعضی از حیوانات یا افراد بشر یا انقراض بعضی از انواع یا اصناف سخن می رفت ، ولیکن درستی و نادرستی آن سخنان معلوم نبود ، و در هر حال این گفتگو ها ربطی به مباحث علمی نداشت .

از بعد از نیمه سده هیجدهم کم برای بعضی از دانشمندان این نظریش آمده که . شاید در انواع و اصناف تغییر دست می دهد ، و از نوعی به نوعی متحول می شوند، این نظر از آن روپیش آمده که ارباب علوم طبیعی به احوال موجودات جاندار و انواع و اصناف و چگونگی آنها احاطه یافتند ، و به نکاتی پی بردند که منشأ این فکر شد از جمله اینکه ، دیدند در ساختمان بدن جانداران غالباً ناهنجاریهایی دیده می شود ، یعنی از هیئت مقرری که به طور کلی بر آن هیئت باید باشند تخلف می کنند ، و از قاعده خارج می شوند ، و اصلاً بسیار دیده می شود که ساختمان وجود گیاه یا جانور تغییر می یابد چنانکه پرورندگان گل و گیاه و مرغ و خروس و جانوران دیگر این نکته را دانسته ، و از آن استفاده می کنند و اصنافی از جانور و گل و گیاه مطابق میل خود می پرورند . پس اگر هر نوعی قالبی دارد چه می شود که آن ناهنجاری ها بروز می کند ؟ و این تصرفات و تحولات چرا وقوع می یابد ؟ و نیز برخوردند به اینکه اعضا و اندام موجودات جاندار در هر محیطی متناسب با آن محیط است ، و چون محیط عوض می شود اعضای جاندار به مقتضای محیط تازه تحول می یابد مثلاً جانوری که در هوای خشک و گرم زیست می کند ، چون او را به اقلیمی که سرد و تر باشد ببرند پس از مدتی احوالش متغیر می گردد تا با محیط تازه متناسب شود، و نکته مهم دیگر اینکه چون معرفت دانشمندان بر انواع مختلف جانوران افزون شد ، و آنها را به یکدیگر سنجیدند ، بر خوردند



به اینکه، مجموع انواع جانوران را چون در نظر بگیریم و مورد تأمل قرار دهیم می بینیم، مانند زنجیری است که حلقه های مجاورش به یکدیگر شبیه اند، و اختلافان جزئی است اما چون حلقه هایی را که از هم دور هستند می نگریم می بینیم تفاوتشان بسیار است و شباهتی بهم ندارند، پس این فکر پیش آمده که شاید هر حلقه از حلقه مجاور پیشین به تحول برآمده باشد و مجموع انواع جانوران یک رشته پیوسته مسلسل باشند، که هر نوعی از نوع دیگری که با او مشابهت تام دارد برآمده باشد، و بنا بر این می توان فرض کرد که روز نخست موجود جاندار یک نوع بیشتر نبوده و از آن یک نوع کم کم به تحول انواع دیگر برآمده که در هر تحول تفاوت جزئی بوده، ولیکن چون تحولها بسیار شد اختلافات که هر نوبت جزئی بود سرانجام کلی شده است، چنانکه بر حسب ظاهر مشابَهت از بین رفته است.



برای اینکه مطلب روشن باشد در بیانش از رعایت ترتیب تاریخی تجاوز کرده اندکی پیش افتادیم اینک گوئیم، آنچه در سده هجدهم نسبت به این نظر برای دانشمندان پیش آمده بود بسیار اجمالی و مبهم و غیر موجه بوده، و مورد اعتنا واقع نشده بود بررأی به تحول انواع کسی به طور جزم و به صراحت حکم نکرده، و اسباب و علل آن را نیز بیان ننموده بود. نخستین کسی که مسئله را به جد با بیان علمی عنوان کرده در آغاز سده نوزدهم «لامارک» (۱) فرانسوی است که اظهار عقیده کرد بر اینکه موجود جاندار در آغاز بسیار ساده و در مرتبه پست بوده، سپس کم کم متحول شد. و تنوع و طول و تفصیل یافته است، و او علت و اسباب اصلی این تحول را تأثیر محیطی دانست که گیاه یا جانور در آن زیست می نماید کیفیات محیط، از گرما و سرما و خشکی و تری و خاک و آب و مانند آن در اعضا و جوارح و ساختمان بدن تأثیر کرده، و اختلافاتی که این کیفیات روی داده اقتضا های تازه پیش آورده، و احتیاجهای نو برای موجود جاندار ایجاد نموده و ساختمان بدن

برای رفع آن احتیاجها و متابعت اقتضاها تنبیر یافته ، و هیئت تازه اختیار کرده ، و این احوال تازه در وجود آن جانور کم کم عادت و طبیعت ثانوی شده و در توالد و تناسل به ارث منتقل گردیده ، و به این طریق از یک نوع به نوعی دیگر تحول دست داده و تنوع پیدا شده است .

توجیه و بیان لامارک در تحول موجودات و تنوع انواع ناقص ، ولیکن شایان توجه بود ، جز اینکه افکار اهل علم برای قبول این رأی هنوز پخته و مستعد نشده و بنابراین گرفتار معارضه مخالفان گردید ، و هر چند چند جسته جسته بعضی از صاحب نظران در آلمان و انگلیس و فرانسه در تحول انواع اظهار عقیده می کردند ، مسئله به طور جدی طرح نشد تا اینکه سی سال پس از وفات لامارک فرانسوی ، چارلز داروین انگلیسی کتاب خود را در منشأ انواع منتشر ساخت ، و قضیه را درست موجه و با حسن بیانی که به کار برد خاطر بینرضان را قانع نمود ، اینست که ، حکم به تبدل انواع (۱) به نام داروین مشهور شده است .

چنانکه پیش از این اشاره کردیم ، چون بصیرت ارباب علوم طبیعی در اصناف و انواع و احوال موجودات جاندار بسط یافت ، برای بسیاری از ایشان به موجباتی که اجمالاً ذکر کردیم ، این فکر پیش آمده بود که چنین می نماید که انواع تبدل می یابند ، و از یکدیگر بر می آیند ، مشکل در اینجا بود که این امر از چه رو و از چه سبب واقع می شود . لامارک تأثیر محیط (۲) را سبب دانست ، داروین این تحقیق را تکمیل کرد به اینکه موجودات جاندار برای زندگی و بقای شخص و نوع خود کوشش می کنند (۳) و در این کوشش آنها که مستعدتر و مجهز ترند کامیاب می شوند و می مانند (۴) و از این رومانند آنست که طبیعت آنها را که شایسته ترند برای بقا انتخاب می کند ، و به این

---

Transformation (۱)

Influence du milieu (۲)

Lutte pour la vie (۳)

Survivance du plus apte (۴)

طریق موجودات روبه کمال می‌روند ، والبته در این کامیابی و انتخاب طبیعی (۱) تأثیر محیط نیز مدخلیت دارد ، زیرا که هیچ موجودی با مخالفت با مقتضیات طبیعی نمی‌تواند باقی بماند ، پس آن موجودات باقی می‌مانند که ساختمانشان با مقتضیات زمانی و مکانی و کیفیات دیگر متناسب است ، چون برای بقا شایسته‌ترند و آنها که نیستند از میان می‌روند .

پس چون به این اصول پی‌بردیم ، و پذیرفتیم صورت واقع چنین می‌شود که موجودات نوع واحد به سبب اختلاف احوال درونی و بیرونی که در اثنای تناسل برای متابعت با مقتضای حال پیش می‌آید ، در وقت زادن همه یکسان نیستند و با یکدیگر تفاوت‌های جزئی دارند ، پس همه آنها برای بقا می‌کوشند ، و هر کدام که مستعدتر و مجهزترند کامیاب می‌شوند ، و آنچه در وجود آنها از اسباب و وسایل پیشرفت و کامیابی بوده به ارث به بازماندگانشان منتقل می‌شود ، و به این طریق در آن نوع (۲) واحداً اصناف (۳) مختلف ظهور می‌کند ، و به مرور زمان در ضمن این عمل تفاوت‌های جزئی که میان اصناف بوده شدت می‌یابد ، و سرانجام اختلافات چنان کلی می‌شود که به درجه فصل منوع می‌رسد ، و از نوع واحد نخستین انواع نخستین انواع تازه منشعب می‌گردد ، و از آنها هر کدام که شایسته‌ترند باقی می‌مانند ، و آنها که کمتر شایسته‌اند یا منقرض می‌شوند یا در حالت پستی و وقوف می‌ایستند .

تبدیل انواع را اگر تنها بر تحقیق لامارک مبتنی کنیم ، امری امکانی و احتمالی می‌شود ، چون از تأثیر محیط است ، پس اگر محیط مختلف شود و اختلافی شدید باشد تبدیل واقع می‌شود ، و گرنه نمی‌شود ، اما چون تحقیقات داروین را بنیاد قرار دهیم تبدیل انواع امری ضروری و حتمی خواهد بود ، زیرا که کوشش موجودات برای بقا قابل انکار نیست ، و در اینکه آن وجود در این کوشش کامیاب می‌شود

Espèce (۲)

Selection naturelle (۱)

Variété (۳)

که صالح تر و شایسته تر باشد، نیز خدشه نمی‌توان کرد .  
 پس بنا بر رأی داروین یعنی قانون تبدیل انواع باید فرض کرد  
 که ، موجودات همه در آغاز خلقت چنانکه امروزه هستند خلق  
 نشده اند ، نخستین جاندار نوع واحد بوده و در مرتبه ای بسیار پست  
 و ساده ، چنان که نمونه آن امروز در دست است آنکاه بر حسب  
 قواعدی که مجعلا بیان کردیم ، در ظرف چندین کرور سال تنوع دست  
 داده ، و انواع به مقتضای همان قواعد همواره رو به کمال رفته ، و  
 در این تکامل دو رشته شده يك رشته گیاه و درخت و يك رشته جانور  
 گردیده ، و جانور از مرتبه پست نخستین مراحل چند از قبیل صدف  
 و اسفنج و مرجان که به گیاه بیشتر شباهت دارند پیموده ، از مراتب  
 هوام و حشرات گذشته و استخواندار شده ، و به صورت امثال ماهی و مار  
 و سوسمار و پرندگان درآمده ، و سرانجام پستاندار شده و انواع چهار  
 پایان ظهور کرده ، و به مرتبه سگ و فیل و خرس و بوزینه رسیده و  
 حیوان دویا که حکما حیوان ناطق خوانده و خود را اشرف مخلوقات  
 می‌داند، در سرهمه قرار گرفته و عرصه جهان را بر همه موجودات تنگ  
 کرده است .

قرائن و شواهد و دلائل علمی بر درستی فرض تبدیل انواع فراوان  
 است ، ولی ما نمی‌توانیم به شرح آنها بپردازیم ، چه این مختصر گنجایش  
 ندارد از غرض ما هم بیرون است ، چون مراد ما تنها این بود که  
 خوانندگان اجمالا بدانند رأی داروین و فرض تبدیل انواع چیست .  
 کسانی که بخواهند کاملاً به حقیقت آن پی ببرند باید به قدر لزوم از  
 علوم طبیعی و چگونگی طبقات و انواع و اصناف گیاه جانور ، در اقالیم  
 مختلف کره زمین و تشریح بدن آنها و چگونگی تکوین و نمو و نطفه  
 و جنین هر يك از حیوانات و انسان و بسیار چیزهای دیگر آگاه شوند ؛  
 و تا این معلومات به دست نیامده اظهار عقیده مثبت و منفی در این  
 باب روانیست ، همین قدر گوشزد می‌کنیم که ، با معلومات امروزی  
 از راه علم نمی‌توان این فرض را باطل کرد و علمای فز همه تصدیق  
 کرده اند و منکران فقط آنها هستند که این فرض را با عقیده دینی خود  
 منافی می‌دانند ، یعنی کسانی که به ظاهر عبارات تورات متعبدند و

مقیدند که چگونگی خلقت موجودات را آنسان که در سفر تکوین تورات مشروح است معتقد باشند ، و نیز چون دیده اند که بعضی از معتقدان فرض تبدیل انواع مسلک طبیعی و دهری دارد نتیجه این فرض رافساد عقیده و تباهی دین پنداشته اند .

البته کسانی که به ظاهر عبارات تورات ایمان دارند ، و به خدای شخصی معتقدند یا تصورشان از ذات باری چنانست که باید او را نظیر مجسمه ساز و کوزه گر و نجار بدانند ، و مقامش را نظیر پادشاه و امیر به پندارند ، و مبنای عقیده دینی ایشان چنین باشد ، مورد ملامت نیستند که در انکار فرض تبدیل انواع اصرار بورزند ، و فقط بحثی که بر آنها هست اینست که ، چرا دین را مبتنی بر این عقاید و تخیلات کرده اند ؟ عجب از کسانی است که نه به تورات معتقدند ، نه خدا را شخص می - پندارند ، و نه مجبورند ذات باری را نظیر آهنگر و نجار تصور کنند ، و تصدیق دارند که رابطه علت و معلول قابل انکار نیست و خداوند تعالی هم کار را به اسباب می کند ، با وجود این اصرار در انکار رأی داروین دارند ، به عقیده ما کسی که فرض تبدیل انواع را مؤدی به انکار صانع می داند مانند آنست که ، اگر بگویند فلانکس به واسطه سرما خوردگی بیمار شد ، یا به فلان مرض مرد ، یا به واسطه مزاجت با زوجه خویش فرزند آورد ، یا به سبب پیری و خصه ریشش سفید شد ، یا بگویند درخت از تخم روئید و به واسطه آب و هوا پرورش یافت ، یا بگویند از تابش آفتاب از دریا ابر پر خاست ، و بر زمین بارید یا بگویند این پهلوان از آن پهلوان زمین حورد به سبب اینکه مانند او قوه بدنی و علم کشتی گیری نداشت ، جواب بدهد ، انکار صانع می کنید زیرا اینها همه کار خداست ، و شکفتی این کمتر از حال کسانی نیست که رأی داروین را مستند انکار صانع قرار می دهند ، و حال آنکه رأی داروین یکی از نظریاتی است که مسجل می کند که جریان امور عالم بر ضابطه و نظام مقرر محفوظ است ، و این امر بهترین دلیل است بر این که عالم حقیقتی دارد و هرج و مرج نیست ، و به قول معروف دنیا صاحب دارد ، و همچنان که هیئت جدید از تحقیقات کپرنیک و کیلر و نیوتن گرفته ، تا فرض لاپلاس کلیه عالم جسم بهمان

را در تحت نظام وقاعده واحد در آورد، رأی داروین نیز در کلیه عالم حیات همین کار را کرد، و این هردو رأی بخوبی می نمایند که چگونه وحدت است که از او کثرت بر می آید و از اینرو راه وصول به توحید را برای ما نزدیک می کند، و حقیقت اینست که ایمان امری است باطنی و وجدانی، هر کس متمایل به ایمان است رأی داروین را نیز از دلایل توحید می شمارد، و آنکه طبعش مایل به بی اعتقاد است بدون رأی داروین هم منکر است.

بعضی هم نمی خواهند زیر بار فرض تبدیل انواع بروند، از آنرو که بنابر این فرض نسبت انسان به حیوان می رسد، و بوزینه نژاد می شویم، و با نسناس خویشی پیدا می کنیم. حاجت به توضیح نیست که این فکر کدو کانه است، و در اینکه انسان حیوان است شکی نیست، و همچنان که هر کس شرافتش به خصایل و شایستگی او است و به اصل و نسب نیست، شرافت انسان هم به آدمیت و مزایائی است که بر حیوان داشته باشد، اگر دارد حیوان نژاد بودنش ننگ نیست. و اگر ندارد فرشته نژاد هم که باشد بی شرافت است، ضمناً بد نیست گوشت زد کنیم که از تحقیقات امروزی چنین بر می آید که حیوانی که انسان فرزند او است هیچیک از انواع بوزینه هائی که امروز در دنیا موجود می باشند نیست، و لی بیان این مطلب از وظیفه ما بیرون است.

ایراد بزرگ دیگری که بر رأی داروین می توان گرفت اینست که: بنا بر این رأی جنگ و جدال اقوام و ملل بلکه اشخاص بایکدیگر امری طبیعی است، و حق با کسی است که نیرومند است، و غالب می شود و ناتوان مغلوب مظلوم نیست، و اگر این سخن مقبول باشد صلح طلبی و سلامت خواهی رأفت و رحمت خلاف سببیت خواهد بود، و باید گذاشت مردم یکدیگر را بدرند و هر نوع سببیت مرتکب شوند، و کسانی هم هستند که این ادعارا دارند.

این اشکال نظریه نتایج اخلاقی که دارد، البته بسیار قابل توجه است و دفع آن آسان نیست، و هر چند می توان گفت: احساسات قلبی مادر جریان امور طبیعت تأثیری ندارد و او کار خود را می کند، و

به ناله و فریاد مادست از روش خود بر نمی دارد، چنانکه طوفان و زلزله و انواع آفات و بلیات هر روز نازل می شود، و مصائب تاب نیاوردنی به بندگان خدا می رساند، اما به نظر ما جواب حسابی آن اشکال اینست که، قانون کوشش حیات و بقا مستلزم آن نیست که افراد یا جماعات نوع بشر با یکدیگر جنگ و جدال داشته باشند، کشمکش نوع بشر با عناصر و عوامل طبیعت و جانوران موذی خرد و درشت باید باشد، عقلی که خداوند به انسان داده برای اینست که مقتضیات قوانین طبیعت را دریابد، تا به مناسبت آنها نوع انسان برای حیات و بقا صالح تر و شایسته تر شود، و در این کوشش و کشمکش افراد بشر و اقوام و ملل هر چه بایکدیگر مساعدت و تعاون کنند راه آسانتر و کامیابی نزدیکتر می شود، و تنازعی که میان ایشان است از مقصد دورشان می سازد. حاصل اینکه، کوشش انسان از راه علم و عقل و تعاون و تدبیر است، نه به نفاق و اختلاف و با جنگال و دندان مانند ببر و پلنگ و شیر، یا آلات و ادواتی که جایگیر آنها است. البته در میان افراد یا جماعات بشر هم سر انجام هر کدام شایسته ترند باقی می مانند، و آنها که شایستگی ندارند از میان می روند، اما اینکار به طبیعت و به تدریج واقع می شود و جنگ و جدال و سببیت لازم ندارد.

در پایان سخن باید بگوئیم که، داروین فرض تبدیل انواع را سرسری پیش نکشیده است، سالهای دراز در آن مطالعه کرده هر اشکال و اعتراض که ممکن بود بر این فرض وارد بیاید، و به نظرش رسیده یادیکران کرده اند، مورد تأمل و مذاقه قرار داده، و راه دفع آن را یافته و فقط اشکالی که باقی مانده تعبد اشخاص است به ظاهر عبارات تورات که جواب آن اینست که، اعتقاد به تورات چه ضرور؟ و فرضاً که این تورات کلام خدا باشد تعبد به ظاهر عبارت که در هر قدم برای شخص نکته سنج خنده آور است چه لزوم؟ و مخصوصاً به این نکته باید توجه کرد که رأی داروین چگونگی تبدیل و تحول موجودات جاندار را به خوبی می نماید اما معلوم نمی کند که جسم بیجان چرا جاندار شده است، پس علاوه بر اینکه ابداع خود جسم بیجان که

دائماً در حال تغییر است ، در نظر محقق محتاج به موجد است ، ظهورجان وقوة حیات هم در جسم بیجان مبدأ لازم دارد و آن مبدأ هنوز بر علم مکشوف نشده است .

و اما راجع به ملاحظات اخلاقی داروین خود می گوید ، بزرگترین کمال که موجودات جاندار در سیر تحولی و تکاملی به آن رسیده اند ، پیدایش عواطف قلبی است که در انسان به وجود آمده است ، و اگر انسان می خواهد حیوان نباشد باید این عواطف را که عبارت از رحم و مروت و کرم و شجاعت ، و نوع پرستی و غیر خواهی است بیوردد ، و در عین این حال کوشش در راه حیات و بقا هم با رعایت مقتضیات انسانیت بالطبع جریان خواهد داشت ، بلکه مجاهده اخلاقی خود در مرحله انسانیت ، همان کوشش برای حیات است به عبارت دیگر ، کوشش برای بقا و حیات در انسان به صورت مجاهده اخلاقی باید باشد و خواهد بود .

مبحث رأی داروین و بیان فرض تبدیل انواع در واقع جمله معترضه و برای این بوده که ، اذهان خوانندگان برای فهم فلسفه معاصر مستعد شود ، بنابر این به این اندازه اکتفا می کنیم و باز رشته سخن را دنبال می نمائیم و نیز تصریح می کنیم که تصدیق ما بر رأی داروین فقط بر بنیاد تبدیل انواع و تحول و ارتقاء موجودات است ، و معتقد نیستیم که آنچه داروین گفته صحیح است ، و بعد از این باز شاید در این باب اشاراتی بکنیم .

## بخش سوم

### هربرت اسپنسر

#### ۱- شرح حال او

« هربرت اسپنسر » (۱) که در سده نوزدهم بزرگترین فیلسوف

---

Herbert Spencer (۱)



انگلیسی شمرده شده ، در سال ۱۸۲۰ تولد یافته است . پدر و جدش معلم مکتب بودند ، خود او هنگام تحصیل به ریاضیات و علوم فنی مایل بود و مهندس شد ، اما تحصیلش چندان مرتب نبود به کتاب خواندن هم اشتیاقی نداشت ، و معلومات فراوانش را بیشتر به مشاهدات و تحقیقات شخصی کسب کرده بود . از آغاز عمر به مباحثات سیاسی و دینی و فلسفی رغبت داشت ، از مطالعات در علوم طبیعی نظر تحول و تکامل برایش پیش آمد ، و بر آن شد که یک رشته تصنیفها به عنوان « فلسفه ترکیبی » (۱) مبتنی بر همان نظر ، تصنیف و نشر کند ، و در این وقت چهل سال داشت و نزدیک به چهل سال برای این مقصود رنج کشید ، و مزاج علیل و ضعف پیری را مانع قرار نداد . زمانی که به این کار همت گماشت ، کتاب داروین در نیامده بود چون آن کتاب منتشر شد ، اسپنسر در فلسفه خود تراخ تر گردید و از تحقیقات داروین نیز استفاده کرد پیش از آنهم از لامارک بهره برده بود .

هربرت اسپنسر طبعش همه منطقی و تحقیقی و از خیالات شاعرانه بکلی دور بود ، اهل ذوق نبود شور عشق نداشت ، چنانکه تاهل هم اختیار نکرد در نویسندگی شیوه اش بسیار ساده و بی آرایش ، ولیکن نگارشهایش چنان روشن و مفهوم بود که مانند کتب ادب پذیر می شد به مفاخر و امتیازات و جاه و مال اعتنا نداشت ، و دارای بضاعتی نشد چنان که تصنیفهایش به وسیله پیش فروشی و اعانه به چاپ رسید .

اسپنسر عواطف و احساسات قلبی نشان نمی داد ، اما فطرتی سلیم داشت آمالش همه شرکت در پرورش آدمیت بود ، هر چند می دانست که این مقصد بسی دور ، و راهش دراز است و مشکلات بسیار در پیش دارد ولی متوجه بود که نباید زمان حال را همیشه پیشنهاد خود داشت ، و به آینده نیز باید نگران بود ، و از کلمات او است که :

(۱) Synthetic philosophy معنی این کلمه را بعد معلوم

خواهیم کرد .

« بلند ترین آرمان اخیار اینست که در آدم سازی شرکت کنند ، اگرچه اهتمامشان غیر محسوس باشد ، و مجهول بماند . »  
 از زمان جوانی تا دم پایان عمر به نگارش مقالات و رسالات اشتغال داشت ولیکن تصانیف معتبرش همان کتبی است که به عنوان « فلسفه ترکیبی » تدوین کرده و عبارتست از : کتاب « مبادی - نخستین » ( ۱ ) و « اصول جان شناسی » ( ۲ ) و « اصول روانشناسی » ( ۳ ) و « اصول علم مدنیت » ( ۴ ) و « اصول اخلاق » ( ۵ ) .  
 عمرش از هشتاد و سه سال بیش شد و در ۱۹۰۳ درگذشت .

## ۲- فلسفه او

فلسفه ترکیبی که اسپنسر تأسیس و تدوین کرده است ، مبتنی بر علم است ، یعنی تنها به تفکر و تخیل ساخته نشده ، و بنیادش بر معلوماتی است که از راه علمی یعنی مشاهده و تجربه و استقراء و استنتاج فراهم آمده است ، و فلسفه ترکیبی از آن رو خواننده شده که نتایج علوم مختلف را که متفرق و پراکنده است جمع آوری و ترکیب کرده ، و از آنجا در مباحث فلسفی نظریات کلی اتخاذ نموده است .

کتاب اول از مجموعه فلسفه ترکیبی چنانکه یاد کردیم « مبادی نخستین » نام دارد ، در این کتاب در آغاز چنین عنوان می کند که ، در روزگار ما دین با علم و حکمت معارضه دارد ، از آن جهت که ارباب ادیان و اهل علم در قلمرو یکدیگر مداخله ناروا می کنند و نیز هر دو گروه ادعای بیجا دارند . ادعای بیجا اینست که ، ازامری

- 
- First Principles (۱)
  - Principle of Biology (۲)
  - Principles of Psychology (۳)
  - Principles of Sociology (۴)
  - Principles of Ethics (۵)

که برتر از ادراک انسان است یعنی از ذات مطلق سخن می‌رانند هر چند ادیان هرچه بالاتر می‌روند بیشتر به عجز از ادراک و معرفت آن ذات معترف می‌شوند ، و مشکل اینجا است که عقل بشر از یک طرف برای هر امری علت می‌جوید ، و از طرف دیگر از دور و تسلسل امتناع دارد ، علت بی علت را هم نه می‌یابد ، و نه فهم می‌کند ، چنانکه کشیش چون به کودک می‌گوید ، دنیا را خدا خلق کرده است ، کودک می‌پرسد ، خدا را که خلق کرده است؟ و این همه مناقشات و اختلافات ارباب مذاهب در امر سازگار کردن قدرت کامله با عدالت و تفضل و وجود خیر و شر و جبر و تفویض و ما شد آنها از اینجا برخاسته است . ادعای اهل علم در این مبحث و مباحث نظیر آن از قبیل حقیقت زمان و مکان و حرکت و نیرو و قوه مدرکه و مانند آن بیجا است . زیرا که علم جز تحدید امور چیزی نیست ، و حال آنکه ذات مطلق نامحدود است و نیز علم ، قیاس کردن و نسبت دادن چیزی است به چیز دیگر ، در صورتی که بیرون از ذات مطلق چیزی نیست که به او قیاس نسبت کرده شود ، و آنچه علم می‌تواند بر او تعلق بگیرد عوارض و امور نسبی است .

پس ارباب ادیان از این ادعا دست باید بردارند ، که از بی‌نشان نشان بدهند ، و خدا را مانند یکی از افراد بشر معرفی کنند که توانائی بسیار و هوا و هوس فراوان دارد ، مهر می‌ورزد و کینه می‌جوید و همواره به انتظار نشسته است که هدیه و تعارف به او بدهند ، و مدحش کنند و تملقش بگویند ، و نیز باید از اموری که حس و عقل و ادراک انسان بر او تعلق می‌گیرد صرف نظر کنند ، و به اهل علم بگذارند تا از راهای علمی به آن برسند . از آن طرف اهل علم هم باید بدانند که جز بر امور نسبی و عوارض دسترسی ندارند ، و از آنچه قابل ادراک نیست دست بردارند و منکر هم نباید بشوند .

به این طریق معارضه دین و علم از میان می‌رود ، اولیای دین از اتهام بری می‌شوند که ادعای ایشان منافی عقل است ، اهل علم هم از حملات متدینان آسوده می‌شوند و تعلیماتشان منافی دین و مایه فساد عقیده خوانده نخواهد شد.

البته این سازه علم و دین مشکلات درپیش دارد ، و علت عمده آن کوتاهی فهم عامه است که مبعودی که از جنس خودشان نباشد نمی توانند فهم کنند ، و قابل پرستش نمی دانند ، اما باید متوجه بود که این عیب به زودی و آسانی رفع نمی شود ، و تا عامه عقلشان رشد نکرده است به زور و به شتاب عقیده سخیف را از ایشان نمی توان گرفت که اگر به يك صورت برود به صورت دیگر می آید ، ولی هیچ عقیده سخیفی هم نیست که حقیقتی دربر نداشته باشد ، و اگر صاحب عقیده صمیمیت و نیت خیر دارد باید اغماض کرد و محترم داشت .

پس باید معلوم باشد که امری هست که دانستنی نیست ، و اهل علم هر چه معرفتشان بر امور دانستنی بیش می شود بیشتر به آن امر ندانستنی بر می خورند ، زیرا که امور دانستنی عوارضی از امر ندانستنی می باشند ، و چون این فقره مسلم شد می پردازیم به آنچه دانستنی است .



پیش از این گفته ایم که ، طبیعیات یعنی حکمت سفلی و ریاضیات یعنی حکمت وسطی امروز از قلمرو فلسفه بیرون رفته ، و متعلق به فنون شده است . اکنون اسپنسر می گوید ، حکمت علیا یعنی الهیات را باید کنار گذاشت ، زیرا که آن بحث در امر ندانستنی است و به حس و ادراک انسان در نمی آید ( همین عقیده ایست که کانت هم به بیان دیگر اظهار کرده بود ) پس برای فلسفه چه باقی می ماند ؟ و معنی آن چه خواهد بود ؟

بنا بر بیان اسپنسر معرفت سه درجه دارد ، درجه نخستین معرفتی است که توحید نیافته ، یعنی معلوماتی پراکنده و جزئی است ، چنانکه عوام دارند ، درجه دوم معرفتی است که نیمه توحید یافته است ، و آن علوم و فنون است ، همچون گیاه شناسی و جانور شناسی و زمین شناسی و ستاره شناسی و مانند آنها ، درجه سوم که درجه اعلی

است، معرفتی است که کاملاً توحید یافته است و آن فلسفه است. توضیح آنکه، معلومات عامه همه جزئیات است، یا اگر کلیت دارد بسیار اجمالی است مانند این که قند شیرین است و نمک شور است، و علف سبزا است، و آسمان کبود است، چون معلومات کلیت یافت و در تحت قواعد درآمد علم می شود، مانند آنکه در علوم و فنون مختلف از قبیل آنچه یاد کردیم، ملاحظه کرده اید، فلسفه آنست که اصول کلی به دست آوریم، که قوانین علمی در تحت آن اصول واقع گردند و از آن استخراج شوند و آن اصول کلی فرضیاتی هستند که در آغاز آنها را به رسم علی الحساب می پذیریم؛ سپس اگر دیدیم که با مشهودات و تجربیات موافق درآمدند، و تخلف نکردند مسلم می داریم چنانکه خواهید دید و هر چه این اصول کلی تر باشد، یعنی انواع زیاده تر از امور در تحت آنها واقع شود، فلسفه ای که از آنها ساخته شده کاملتر و پسندیده تر است، چنانکه وقتی می توانیم فلسفه را کامل بدانیم که همه امور جهان را بتوانیم از يك اصل کلی بیرون آوریم. مثلاً از معلوماتی که در علم فیزیک و شیمی به دست آورده ایم، به این قاعده کلی رسیده ایم که جسم فانی نمی شود، و نیرو هم باقی است و اگر به يك شکل گسته شود گشتش به شکل نیروی دیگر درمی آید، یعنی نیروها به یکدیگر متبدل می شوند، چنانکه گرمی به قوه برق و برق به گرمی متبدل می شود، و این هر دو نور می دهند، پس شاید که همه نیروها در واقع احوال مختلف از نیروی واحد باشند و می دانیم که حرکت هم وجهی از نیرو است، بلکه آثار و قرائن چنین می نماید که جسم نیز شکلی از نیرو باشد، و به نیرو متبدل تواند شد، قوای بدنی و حیاتی را هم که یافته ایم که شکلهایی از نیرو می باشند، و بنابر این از هر طرف می چرخیم مشهودات و تجارب ما دلالت می کند بر اینکه هر چه هست نیرو است، و نیرو اگر اشکالش مختلف و متبدل است، و آنها امور نسبی هستند اساس کم و بیش نمی خود و این اصل یعنی محفوظ بودن نیرو از آن اصول کلی است که ما را به مقصد نزدیک

می‌کند (۱) از این گذشته شکلها و ظهورات نیرو به یکدیگر نسبت دارند، یعنی از امور نسبی هستند اما حقیقت نیرو چنین می‌نماید که ربطی به امر مطلق (۲) دارد، و از اینجا باز رسیدیم به آن امر ندانستی (۳) که ارباب ادیان به نام آن سخن می‌گویند و از او نشان می‌دهند و اهل علم آنرا می‌جویند و گاهی هم منکرش می‌شوند. اصل محفوظ بودن نیرو چنانکه گفتیم، البته ما را به فلسفه نزدیک می‌کند، اما هنوز کافی نیست، و باید يك قاعده کلی به دست آوریم، که بدانیم همه امور جهان تابع آن می‌باشند اسپنسر معتقد

(۱) خوانندگان اگر بخواهند معنی این جمله را به درستی دریابند، باید از اصول علم فیزیک و شیمی و علم حرکات و قوا آگاه شوند، و مخصوصاً معلوم کنند که بر حسب تحقیقات صد سال اخیر مسلم شده است که جسم مرکب است از ذرات و از اجزای تقسیم‌ناپذیر که ابعاد دارند، و به هم قابل تقسیمند، اما بالفعل منقسم نیستند (در زمان اسپنسر هنوز معلوم نشده بود که آن اجزای لایتجزی هم از اجزاء خردتر مرکبند که در واقع الکتریسته مجسم می‌باشند) و نیز باید حقیقت نور و حرارت الکتریسته و مغناطیس چنانکه در اواخر سده نوزدهم تحقیق شده بود آگاه شوند، و معلوم کنند که این کیفیات همه نیرو می‌باشد، و همه به یکدیگر متبدل می‌شوند، و احداث حرکت هم می‌کنند. بلکه حرارت خود جز حرکت سریع ذرات جسم چیزی نیست، و امروز اهل علم در کمال دقت معین و مشخص می‌کنند که از هر مقدار حرارت چه اندازه حرکت یا نور یا الکتریسته احداث می‌شود، و این نیروها به شکلهای مختلف درمی‌آیند، اما مقدار جمعی آنها کم و بیش نمی‌شود، و در این کتاب ما به این مباحث نمی‌توانیم بپردازیم که آنها خود چندین برابر این کتاب تفصیل دارد، و بنا بر این هر جا یاد از این امور می‌کنیم ناچار به اشاره می‌گردانیم، و فرض میکنیم خوانندگان آن معلومات را دارند.

L'inconnaissable (۲)

L'absolu (۲)

است که این قاعده را به دست آورده است و آن قانون تحول و تکامل است (۱) که تا اندازه ای که ما یافته ایم ، جریان احوال جهان و جهانیان مظهر این قاعده است . به این معنی که چون در علوم و فنونی که دانشمندان ترتیب داده اند ، به درستی می نگریم می بینیم همه در واقع تاریخ تحولات عوارض و حوادثی می باشند که موضوع آن علوم و فنونند ، و چون در آن حوادث به درستی نظر می کنیم درمی یابیم که ، نخستین امری که واقع می شود اینست که اجزاء و عواملی پراکنده يك جا فراهم می آیند و با هم ترکیب و درهم فشرده می شوند و تراکم می یابند (۲) مانند اینکه حدوث ابر چنانست که ذرات و قطرات آب و بخار که در هوا پراکنده اند ، بهم نزدیک و مجتمع می گردند و همه حوادث و عوارض اینحال را دارند ، تا آنجا که هیئت جهان خورشیدی بهمین قسم ساخته است ، یعنی در آغاز اجزا و ذراتی در فضا پراکنده بود کم کم به صورت ابر رقیقی گرد آمده (۳) و در ظرف زمانی دراز متراکم گردیده . و خورشیدی صورت گرفته است بسی بزرگتر و رقیق تر از آنکه امروز می بینیم ، و در اثنای متراکم شدنش پاره ها از جسمش جدا شده و سیارات را تشکیل داده است ، آن سان که کانت و لاپلاس بیان کرده اند (۴) و نیز به وجود آمدن موجودات جاندار از گیاه و جانور و انسان بر این روش است که اجزاء و عناصر پراکنده از اطراف فراهم می آیند و اندام آن موجودات را تشکیل می دهند ، حتی این که صورت بستن تصورات و تصدیقات و افکار هم در ذهن انسان به همین وجه واقع می شود ، و در میان افراد بشر نیز تشکیل خانواده ها و قبایل و امم و دول به همین طریق است که

---

#### Concentration (۲)      Evolution (۱)

(۳) و بهمین جهت اروپائیان این حالت و این مرحله از جهان را *nébuleuse* یعنی حالت ابری می خوانند و در آسمان جهانهای که به این حالت باشند بسیارند که با دوربین و بعضی هم با چشم دیده می شوند ، و آنها را بهمان اسم می خوانند و دانشمندان ما ستاره سحابی می گفتند .

(۴) و ما در صفحه ۱۴۹ به آن اشاره کرده ایم .

اجزاء پراکنده ناپيوسته بهم می‌پيوندند ، و مرتبط می‌شوند جز این که این گردآمدن و بهم‌پيوستن به این وجه دست می‌دهد که حرکات شديد و تندى که در اجزاء بود کم‌کم کند و خفیف می‌گردند ، و به سکون نزديک می‌شوند و در ضمن ارتباط و بستگی آنها به یکدیگر همواره افزون می‌شود ، چنانکه در هیئت مدنیت هرچه قوت جامعه بیش می‌گردد حرکات آزادانه افراد محدود می‌شود ، و در عالم طبیعت نیز چنین است .

این بود امر نخستین در تحول و تکامل ، ولیکن این گردآمدن و تراکم شدن تنها در مجموع اجزاء نیست ، بلکه در درون آنها هم این عمل واقع می‌شود و کم‌کم مجموعه‌های کوچکتر در درون مجموعه بزرگ صورت می‌بندد ، چنانکه خوشه بزرگ انگور از خوشه‌های کوچکتر مرکب است ، و چون این مجموعه‌های کوچکتر تحول یافتند هرگاه اینحالت را با حالت اولیه بسنجیم تشابه و یکسانی (۱) که در آغاز در کل وجود بود ، بدل به اختلاف و تنوع (۲) شده است ؛ چنانکه ماده اولیه جهان در آغاز متشابه و یکسان بود ، سپس خورشید و سیارات و اقمار پدید آمد ، و تنخم گیاه چیزی ساده و معشابه است چون نمومی‌کند تنه و شاخ ، و برگ و گل میوه می‌شود ، و حیوان در آغاز نطفه ساده است سپس اینهمه طول و تفصیل پیدا می‌کند ، و انواع جانداران هم بطوری که لامارک و داروین بیان کرده‌اند، از وحدت به کثرت و تنوع رسیده‌اند ، و این کیفیت در جمیع امور حتی در اوضاع اجتماعی بشری و احوال روحی و عقلی انسان مشاهده می‌شود ، و این تفصیل و تنوع (۳) امر دومی است که لازم تحول تکامل است ؛ و با تراکم و اجتماع همراه است .

ولیکن تحول تکاملی همه این نیست که ، اجزاء پراکنده جمع

(۱) Homogénéité که همجنسی هم می‌توان گفت

(۲) Hétérogénéité که نا همجنسی هم می‌توان گفت .

Différentiation (۳)



شوند ، و از همجنسی به ناهمجنسی بیایند ، بلکه باید در این ضمن از بی‌نظامی به نظام (۱) برسند ؛ و این امر سوم است از لوازم تکامل که قاعده کلی وجود است ، خواه جاندار باشد خواه بیجان ، چه باشعور باشد چه بی شعور ، و خلاصه آن اینست که ، اجزاء جهان از حالت همجنسی و پراکندگی و بی سامانی کم کم و به طول زمان به حالت ناهمجنسی و اجتماع و سامان می‌آید ، و این سیر تکاملی در تحت تأثیر نیروهائیست که بر عالم حکمفرما است ، و بنیادش همان قاعده محفوظ بودن نیرو است .

این حکم که بر جریان امر عالم و سیر تکاملی جهان می‌کنیم البته نظر به تجارب و مشهودات ما است ، و تا اندازه ای صادق است که مشاهدات و تجربیات ما می‌تواند فرابگیرد یعنی راجع به جهانی است که در آن زیست می‌کنیم و به حس و شهود مادر می‌آید ، و برای مدتی از گذشته و آینده که حس و تعقل ما از روی قرائن و امارات می‌تواند بر آن احاطه کند و گر نه حکم مطلق نمی‌کنیم و مدعی نیستیم که بکلیه قوه خلاقیت خدا پی برده ایم و نمی‌گوئیم اینست و جز این نیست ، اینقدر هست که علم ما تخلفی از این قاعده ندیده و نیافته است .

باز از مشاهدات و تجربیاتی که کرده ایم بر می‌آید که ، جریان امور جهان بر رفت و بازگشت و جزر و مد است ، و این حکم نیز کلیت دارد و چنین می‌نماید که در امر تحول و تکامل نیز همین قاعده حکمفرما است یعنی چنانکه اشاره کردیم اجزاء جهان در ضمن تراکم و تنوع انتظام حرکاتشان ضعیف می‌شود تا به جایی که نیروهای درونی دیگر تاب مقاومت با مؤثرات بیرونی نمی‌آورد ، و صعود تکاملی چون به نهایت رسید نوبت به نزول و انحطاط می‌آید ، تجمع بدل به پراشانی می‌گردد و مرکب رو به انحلال (۲) می‌گذارد تا دوباره به حالت پراکندگی و بی‌نظامی و همجنسی که از آن بیرون آمده بود باز گردد ، و این حالت را هم اکنون در جهان می‌بینیم ، و شاید که این انحلال و

---

Orbre déterminé (۱)

Dissolution (۲)

حرکت جزری هم چون به غایت رسید باز حرکت مدی را از سر گیرد .

اینست بیان بسیار مجملی از قانون تحول و تکامل که آن را نشو و ارتقاء هم ترجمه کرده اند ، و بنیاد فلسفه هربرت اسپنسر و موضوع تحقیقات او در کتاب «مبادی نخستین» می باشد و در تصنیفهای دیگرش که اینک به آنها اشاره خواهیم نمود ، از جنبه های دیگر آن را تکمیل نموده است ، و این فلسفه یا لاقول اصول و کلیاتش امروز در نزد اهل علم مقبول و مسلم است ، با آنکه البته مشکلات و مجهولاتی هم در دنبال خود باقی گذاشته است .



قانون تکامل چنانکه از بیان مختصری که کردیم برمی آید، تنها مربوط به عالم بیجان نیست ، بلکه شامل جاندار ها هم هست و در این نوع موجودات بسیار ظاهر تر و مهم تر است ، و هربرت اسپنسر راجع به جانداران نیز دو جلد کتاب به نام «اصول جان شناسی» (۱) دارد که اگر بخوایم از مندرجاتش سخن بگوئیم هر اندازه بفشاریم، بیش از گنجایش این کتاب تفصیل برمی دارد همین قدر اشاره می کنیم که، آن فیلسوف جان داشتن، راجعین تعریف می کند که ، هر موجودی که روابط درونی او همواره از روابط بیرونیش متابعت کند ، یعنی احوال اختصاصی وجود او با مقتضیات خارجی دائماً سازگار شود ، جان دار است و هر چه این سازگاری تمامتر باشد حیات آن وجود کاملتر است .

جان درجسم بیجان چگونه وارد شده نمی دانیم ، اینقدر معلوم است که وقتی اوضاع روی کره زمین در ضمن تحول به جایی رسیده است که برای ظهور حیات مناسب و مساعد شده است ، و جاننداری که ظهور کرده البته درحالتی که بسیار ساده و بی شاخ و برگ بوده ، و چنانکه لامارک و داروین تحقیق کرده اند به واسطه تأثیر محیط و اینکه احوال موجود جاندار به ارث به نسلش منتقل می شود ، و بنا بر قاعده

کوشش زندگانی و بقای اصلح و انتخاب طبیعی (۱) نظریه تعریفی که برای حیات کردیم که متابعت از مقتضیات است ، موجود جاندار ساده همواره تحول یسافته و متنوع شده و رو به تفصیل و تکمیل رفته است .



به عقیده هربرت اسپنسر این تحول وسیر تکاملی شامل احوال روحانی موجودات نیز هست که برای اینکه ارتباط موجود جاندار با عالم بیرونی همواره بهتر و بیشتر شود پیوسته اعضاء مربوط به مدارك و مشاعر جانداران طول و تفصیل می یابد ، و مایه ادراك و شعورش افزون می شود ، و از ادراك بسیار ضعیف حیوانات پست از قبیل صدف و اسفنج و کرم که حتی حواس ظاهر را هم تمام ندارند ، تا فکر عمیق فیلسوفان نوع بشر که در چگونگی زمان و مکان بحث می کند ، و پی به علت و معلول می برد و قیاسات عقلی ترتیب می دهد ، چون درست بنگری یکرشته مسلسل واحد از درجات و مراتب شعور است ، و احساسات قلبی و عواطف و فطریات خلقی و تمایلات و ارادات انسانی نیز همین حال را دارد ، یعنی به تدریج در جانداران نمو می کند ، و در ضمن ارتقاء نسل و نژاد روبه کمال می رود ، چنانکه عقل انسانی درجه کاملتری از قوه و هم حیوانی است ، و جان و روان یعنی قوه حیاتی حیوانی و قوه عقلی انسانی از يك سرچشمه اند که بر حسب قانون تحول و تکامل سیر می نمایند .

اما هربرت اسپنسر مانند بعضی از اهل علم حکم نمی کند به اینکه نیروهای مؤثر در جمادات که امروز نیروهای فیزیکی و شیمیائی می نامند مولد نیروهای ادراکی و روحانی باشد ، و در این باب تأمل دارد بلکه از بعضی کلماتش برمی آید که اگر امر دایر باشد بین اینکه بگوئیم ، نیروی ادراکی فرع نیروهای فیزیکی است ، یا اینکه نیروهای فیزیکی از فروع نیروی ادراکی می باشند ، تمایل او بر این

---

(۱) مسأله است که در بیان رأی داروین به اجمال بیان

کرده ایم .

قسم دوم است .

در باب منشأ مدرکات و معقولات انسان که بعضی از حکما جزء فطرت می دانند، و برخی فقط به تجربه و مشاهده منتسب می کنند، هربرت اسپنسر نظر بدیمی مبتنی بر فلسفه تحول و تکامل دارد، و حاصل آن اینست که، مدرکات و معقولات انسان در اصل ناشی از تجربه است، اما در نوع نه در افراد، به این معنی که، از روز نخست انسان با ادراک و عقل به دنیا نیامده و این مدرکات و معقولات را از عالم دیگر نیآورده است، و به تدریج و به طول زمان به مشاهده و تجربه دارا شده است، اما این مدرکاتی که به تدریج و به مرور ظهور برای او دست داده در وجود او ذخیره شده، و به ارث به اخلافتی منتقل گردیده است، چنانکه امروز هر کس می زاید از شکم مادر که بیرون می آید، مدارک و مشاعری دارد که در وجود او نهفته و به حال استعداد است. و زندگانی و تجربه و تربیت آن را می پرورد به فعلیت می آورد و از این سبب است که، حیوان چون این میراث را ندارد، ممکن نیست به تربیت دارای آن مدرکات و معقولات شود. نوع این مطالب را که در این چند سطر خلاصه کرده و به اشاره گذرانیدیم، هربرت اسپنسر در دو جلد کتاب کلان موسوم به «اصول روانشناسی»، (۱) با شرح و بسط بیان کرده و مدارج جانداران را در مدارک و مشاعر و آلات و اعضاء آن را از اعصاب بسیار ناقص حیوانی تا نخاع و دماغ انسانی تفصیل داده است.



فلسفه ترکیبی هربرت اسپنسر که اینک به آن مشغولیم، و در ده مجلد تدوین شده سه جلدش در بیان ظهور مدنیت، یعنی هیئت های اجتماعی بشر است که آن را «اصول علم مدنیت»، (۲) نامیده و سی سال در تدوین آن کوشیده است.

خوانندگان ما بیاد دارند که، علم مدنیت را اگوست کنت

---

Principles of Psychology (۱)

Principles of sociology (۲)

فرانسوی تأسیس کرد . فیلسوف انگلیسی به این علم شرح و بسطی وافر داد ، و بنیادش را بر فلسفه تکامل نهاد و پس از آنکه تحول و تکامل را در عالم بیجان بیان کرد ، به عالم جانداران رسید و چگونگی تحولات حیات را نمود ، و پس از تحقیق در چگونگی جان به احوال روان پرداخت و تکامل را در این جمله نمایان ساخت ، آنگاه نوبت رسید به تحقیقاتی که موجود رواندار ، یعنی انسان در زندگانی چه مراحل می پیماید ، و چگونه تحول می نماید این است موضوع کتابهایی که اصول مدنیت نام نهاده است ، و روشن است که ما در چند سطر می توانیم به آن تحقیقات تخصصی دهیم جز اینکه به بعضی از اصول مهم آن فقط اشاره کنیم کاری نمی توانیم و آن اینست ،

چون دانسته شد که در امور مربوط به جان و روان هم رابطه علت و معلول در کار است ، پس یقین است که در امر مدنیت نیز چنین است ، و کسی که می خواهد در احوال مردم و چگونگی هیئت اجتماع ایشان بصیر شود ، باید به شرح حال اشخاص و ذکر وقایع تاریخی اکتفا نکند ، و در ارتباط طبیعی امور و جریان آنها بنگرد ، که علت چه و معلول کدام است ؟ و قاعده کلی به دست آورد ، و البته طول مدت و جمع آوری اطلاعات فراوان لازم است ، و در این باب مشکلات بسیار هم هست که باید از میان برداشت ، از عقاید غلط که در اذهان جا گرفته و افکار را مشوب ساخته است ، و مخصوصاً از شتاب در اتخاذ رأی و عقیده باید دوری جست ، و متوجه باید بود که همچنانکه در مهندسی و پزشکی و فنون و صنایع دیگر سالها باید مطالعه و تحصیل کنند تا بتوانند صاحب رأی شوند ، در علم مدنیت و سیاست نیز چنین است و معلوم نیست چرا هر نادان از دنیا بیخبری ادعای سیاست دانی دارد . (۱)

(۱) هربرت اسپنسر تصنیف بزرگ خود را در علم مدنیت پس از آن تدوین کرد ، که چندین سال با دستگیری چند تن نویسنده اطلاعات و معلومات فراوان درباره همه قبایل و طوائف و ملل روی زمین جمع آوری و یادداشت کرده بود ، و آنها را هم در چندین مجلد جداگانه به چاپ رسانید تا در دسترس اهل نظر باشد و از آن استفاده کنند .

هیئت مدنیّت مانند تن يك شخص است که برای وظائف مختلف زندگانی آلات و اعضاء خاص دارد ، و آنها در آغاز ساده و غیرمتنوعند و هرچه پیش می رود طول و تفصیل پیدا می کنند و تنوع می یابند و هم بستگی آنها به یکدیگر افزون می شود . و اینحال در مدنیّت درازپیش می آید، در آغاز خانواده ای کوچک تشکیل می یابد، و کلهای زندگانی ساده و مختصر است ، سپس کم کم جمعیت انبساط پیدا می کند و دهکده ها و قصبات و شهرها و کشورها و ملتها و دولتهای سترک صورت می گیرد ، و کسب ها و پیشه های جزئی مبدل به بازرگانی و صنایع بزرگ می شود .

چنانکه گفتیم ، هیئت اجتماع مدنی با هیئت تن انسانی کمال مشابهت را دارد ، جزاینکه در هیئت مدنی اجزاء و اعضا همه هوش و شعور دارند ، و در تن هوش و شعور فقط در سراسر است ، و در هیئت مدنی مجموع و کل برای خاطر افراد صورت می گیرد ، اما در تن اجزاء و اعضا برای وجود کل می باشند ، و در مدنیّت افراد اصل و منظور نظرند و هیئت مرکزی وسیله ای برای حفظ آسایش آنها است ، ولی در تن مرکز اصل است و اعضا فروع آن می باشند ، از این جهات که بگذریم تن فردی با هیئت جمعی از هرجهت مانند یکدیگرند ، و هیئت ها سیر تحولی دارند و خصوصیات و مشخصات آنها به طول زمان و پیاپی آمدن چندین پشت و نسل در ضمن فعل و انفعالات اشخاص و محیط نسبت به یکدیگر صورت می پذیرد، و خصایص و خصایل پابرجا و ثابت برای اقوام و ملل به این طریق و در افئای کوشش برای بقا و حیات حاصل می گردد، و به عقیده هربرت اسپنسر هر ترتیب و هر اوضاعی که بدون رعایت این شرط ناکهان برای قومی آورده شود ، هر قدر خوب و پسندیده باشد اگر به مرور زمان و به تحول تدریجی و به طبیعت واقع نشود ، نتیجه مطلوب نخواهد داد و دوام و بقا نخواهد داشت ، از این رو فیلسوف انگلیسی در تربیت کودکان معتقد است به اینکه ، باید تا بتوانیم کاری بکنیم که کودک خود تجربه آموز شود ، و تعلیمات حاضر و آماده دادن به او نتیجه ندارد چنانکه تا دستش نسوزد به درستی معتقد نمی شود که آتش سوزنده است، و اگر غیر از این کنند و بخواهند

حقایق را بر مردم تحمیل نمایند، یا پیش نمی رود یا از مردم قوه سازگار شدن با مقتضیات سلب می شود، و بالمال از ترقی باز می مانند، اسپنسبر برای این ادعا شواهد و دلایل بسیار از احوال اقوام مختلف آورده است.

بطور کلی قاعده تحول و تکامل در جمیع متعلقات مدنیت از دیانت و سیاست و علم و صنعت، و همه چیز جاری و ساری است مثلاً دیانت از پرستش موهومات مانند دیوو و پری آغاز کرده کم کم به پرستش ارواح مردگان و جانوران، بلکه چیزهای بیجان و بت و امثال آن رسیده، سپس مردم به پرستش اشخاص زنده که در نظر ایشان اهمیت داشته اند مانند پادشان و دانشمندان و پهلوانان پرداخته، و پس از مدت زمانی برای بعضی از خواص این فکر پیش آمده که اشیاء یا اشخاص موهوم یا موجود قابل پرستش نیستند، و از پی حقیقت باید رفت.

هیئت های اجتماع بشری را که پایه مرحله مدنیت گذاشته اند از جهت چگونگی آنها به دو قسم می توان تقسیم کرد: جنگجو (۱) و پیشه ور (۲) مدنیت جنگجو بر مدنیت پیشه ور در زمان تقدم دارد، و تحول به مرور دهور از جنگجویی به پیشه وری می شود. حالت جنگجویی در هیئت های اجتماعی یا برای حفظ و دفاع هیئت است در مقابل دشمن، و بیگانه، یا برای این است که وسایل معاش و زندگانی را از جماعات دیگر بر بایند. در این هیئت ها افراد یکسره تابع قدرت جماعتند و اصالت ندارند، بلکه آلتند و باید اطاعت کنند اکثر امور زندگانی را هیئت اجتماعی یعنی دولت تکفل می کند، و حتی افراد را به صورتی که می خواهد درمی آورد، خدائی که می پرستند برای اوصفت جنگجویی تصور می کنند اختیار و اقتدار مطلق با مردان است که اهل رزمند، و کارهای ضروری زندگانی را زنها بر عهده

---

Société militaire (۱)

Société industrielle (۲)

دارند و چون غالباً جنگ و جدال در کار است ، و مردم بسیار کشته می شوند برای جبران اتلاف نفوس مردها زن متعدد می گیرند و زنها در قبال مردها و مردها در قبال دولت حکم بنده و غلام دارند .

پیش از اینها اکثر دولتها جنگجو بوده و بسیاری هنوز هم هستند و بیشتر علتش اینست که ، جنگ قدرت مرکز را افزون می کند و اغراض و منافع مردم را تابع اغراض دولت می سازد ، اینست که تاریخ سراسر جز حکایت کشتار و جنگ و جدال چیزی نیست ، اگر در مدنیت های بدوی مردم آدم خوارند ، یا افراد را به غلامی می گیرند در مدنیت های جدید ملل را می خورند و اقوام و قبایل را یکسره بنده و غلام می سازند ، و تا وقتی که جنگ موقوف نشده تمدن جز يك رشته مصائب و بلیات چیزی نیست ، و زندگانی آسوده و مدنیت عالی وقتی صورت می گیرد که جنگ متروک و منسوخ شود ، و این موقوف است بر اینکه هیئت اجتماع بشری از حالت جنگجویی به حالت پیشه وری در آید ، که حیثیت و اعتبار و آبرومندی به اشتغال به پیشه ها و کارهای مسالمت آمیز باشد ، افراد باید با یکدیگر به آزادی و آسودگی مراوده کنند و در منافع مشترك همکاری نمایند ، و هر کس حدود خود را شناخته و حقوق دیگران را مرعی بدارد و همه برای غایات مشترك کار کنند ، قدرت در دست جماعت اکثر باشد ، میهن پرستی را دوستی کشور خود بدانند نه دشمنی کشورهای دیگر ، کار دولت حفظ امنیت و عدالت باشد و بس ، همکاری افراد اگر برای پیشرفت کارهای بزرگ کفایت نکند شرکتها و جمعیتها تشکیل شود ، به جای اینکه افراد را هیئت اجتماعیه متحول کند هیئت اجتماعیه را افراد متحول کنند ، و به تکامل ببرند ، چون سرمایه ها بین المللی شود صلح بین الملل نیز ضروری می گردد ، جنگ خارجی که از میان برود خشونت داخلی هم کم می شود ، مردها مزیت و تسلط تام نخواهند داشت زنها هم حق حیات پیدا خواهند کرد ، ادیان خرافاتی مبدل به عقاید می شود که متوجه به بهبود و شرافت یافتن زندگانی و منش آدمیت باشند . مردم به جای اینکه در



هر مورد منتظر باشند که از غیب خبر سر برسد در امور به تحقیق از علت و معلول می‌پردازند، تاریخ به جای اینکه سرگذشت امر را و جنگجویان باشد بیان رفتار و کردار مردم و شرح اختراعات جدید و افکار تازه خواهد بود، از عالم اجبار به عالم اختیار خواهیم رفت و دانسته خواهد شد که مردم برای دولتها آفریده نشده‌اند، بلکه دولتها برای مردم تشکیل می‌شود، ولیکن امروز از این مرحله دوریم و تا وقتی که دول اروپا کشورهایی را که در تمدن از آنها پست‌ترند میان خود تقسیم و تملك می‌کنند، و اعتنائی به حقوق مردم آن کشورها ندارند امید وصول به آن مقام ضعیف است.

دیگر از عقاید اسپنسر اینست که، سوسیالیسم از متفرعات مدنیت جنگجواست، و مدنیت سوسیالیستی همان خصایص مدنیت جنگجورا خواهد داشت، و هیئت اجتماعی انسانی مبدل به هیئت زندگانی مورچه و زنبور عمل خواهد گردید، و بنا بر این سوسیالیسم برای مدنیت انسان مرحله ای برتر از مراحل کنونی نمی‌تواند باشد، انسان به پایه بلند زندگانی وقتی می‌رسد که هر فردی در کار خود مختار باشد، و اجبار و حدود فقط تا درجه‌ای باشد که برای حفظ نظم و امنیت لازم است و همچنانکه دانسته شد که افراد برای هیئت اجتماع نیستند بلکه اجتماع برای حسن جریان افراد است، نیز دانسته شود که زندگانی برای کار نیست بلکه کار برای زندگانی است، و سرانجام باید چنان شود که هر کس به آن چیز اشتغال ورزد که ذوقش را دارد، و از آن متمتع می‌شود، و در آن صورت اختیار کار و صنعت به دست صاحبان اقتدار نخواهد بود، و کارکنان اوقاتشان مصروف فراهم کردن چیزهای مزخرف نخواهد شد.



فلسفه ترکیبی هربرت اسپنسر منتهی می‌شود به اصول اخلاق (۱)

---

Principles of Ethics (۱)

در دو جلد، و مستفاد می‌شود که همه مباحث دیگر فلسفه را مقدمه‌ای برای این قسمت می‌انگارد، چون بنای کار جهان را بر تکامل می‌داند و معتقد است که کمال مدنیت موکول به کمال اخلاق و حسن آداب است، جز اینکه کمال اخلاقی و حسن آداب هم منوط به کمال یافتن مدنیت و ترتیب زندگانی انسان است، و تا وقتی که مدنیت و زندگانی انسان کاملاً منطبق بر مقتضیات نشده، آداب و عادات مردم آنچه باید بود نمی‌تواند باشد. پس هنگامی که کمال مدنیت نسبی است، کمال اخلاقی هم نسبی خواهد بود، اما البته به این دلیل که کمال مطلق اخلاقی موکول به کمال مطلق مدنیت است، نباید از کمال نسبی اخلاقی صرف نظر کنیم و برای پی بردن به اصول این کمال نسبی هم باید همواره اصول کمال مطلق را پیشنهاد همت خود داشته باشیم، پس در امر اخلاق نیز باید مانند کلیه امور جهان معتقد به تکامل باشیم.

تکامل یا به عبارت دیگر، سازگار شدن با مقتضیات در آغاز برای حفظ زندگانی و بقای وجود است، و کم کم می‌رسد به این مرحله که تکامل برای خوشی زندگانی واقع می‌شود، اگر چه بالمال آن را هم می‌توان مؤدی به حفظ وجود دانست، زیرا که اگر خوشی و امید خوشی نباشد انسان کار نمی‌کند، و زندگانی با رنج و آزار دوام نمی‌یابد.

در نخستین مراحل مدنیت اصول اخلاق را مبنی بر عقاید باطنی ساخته‌اند، ولیکن عقاید باطنی هم که نباشد نباید اخلاق را از دست داد، و یقین است که نیکی اخلاق و آداب برای خوشی زندگانی لازم است، و نیز شك نیست که اخلاق و آداب نیک آنست که با تکامل زندگانی سازگار باشد، و مانند کلیه امور مدنیت باید کثرت را منتهی به وحدت نماید.

گفته شده است: که آنچه انسان را بر پیروی اصول اخلاقی وا- می‌دارد حس تکلیف است (۱) و قوه ای است در انسان که نیکی را از

بدی تشخیص می‌دهد این ادعا را به این وجه می‌توان تصدیق کرد، که افراد انسان برای طلب خوشی خود بر حسب تجربه اصولی اختیار می‌کنند، و این اصول کم‌کم ملکه و طبیعت ثانوی شده، و پیایی از نسل به نسل منتقل می‌گردد، و در طبع مردم به صورت حس تکلیف و قوه تمیز نیک و بد درمی‌آید، و گرنه بسیار می‌بینیم که در میان اقوام و طوائف مختلف اصول اخلاقی گوناگون است، و نیک و بد را یکسان تشخیص نمی‌دهند اینست که، در مدنیته که به کمال نرسیده اصول اخلاق هم امری نسبی است، و چیزی که نزد بعضی مستحسن است نزد بعضی دیگر قبیح شمرده می‌شود، و این کیفیت روشن می‌گردد. هرگاه اصول اخلاقی را در نزد مللی که در مرحله جنگجویی هستند بسنجیم با اصول اخلاقی مللی که به مرحله پیشه‌وری رسیده‌اند، اقوام جنگجو اموری را فضیلت می‌دانند که اقوام و ملل پیشه‌ور آن را گناه و جنایت می‌پندارند، مثلاً چون غالباً به زدو خورد و نهب و غارت مشغولند، آدم‌کشی و دزدی و حیل بازی را بد نمی‌دانند اما قومی که می‌خواهد به پیشه‌وری و کسب معاش بپردازد، این حالات را جرم می‌شمارد. میهن پرستی قوم جنگجو مقتضی است که دلاوری و قوت بدنی را بهترین فضایل بشری و اطاعت و فرمانبرداری را بزرگترین تکلیف افراد بدانند، آنها معتقدند که خداوند به جنگجویان و دلاوران فیروزی می‌دهد و دست به دامن او می‌شوند، برای اینکه بر دشمن چیره گردند شغل شریف را تیراندازی و نیزه و شمشیر بازی می‌دانند و به کار کشاورز و پیشه‌ور به حقارت می‌نگرند، در صورتی که در واقع جنگجویی نوعی از آدم‌خواری است، و اقوام و ملل هم مانند افراد باید بایکدیگر همکاری کنند، و سازگاری داشته باشند، عدالت را منظور بدانند و آزادی و حقوق یکدیگر را محترم بشمارند.

در هر حال چون ما تکامل زندگانی را متوجه دیدیم به اینکه کثرت به وحدت برسد، و همین امر موجب شده است که در نوع بشر هیئت اجتماعی تشکیل شود، و مردم جز به معاشرت نمی‌توانند زندگانی کنند، پس باید حسن معاشرت داشته باشند و بنابراین هر کس باید

ك اندازهای از خود خواهی دست بردارد ، و رعایت حال دیگران را نیز منظور کند . البته فطرت انسان برخود خواهی است و می توان گفت مصلحت همین بوده است ، و اگر خود خواهی نبود کسی کار نمی کرد و رنج نمی برد ، اما چون زندگی اجتماعی ضروری است باید معلوم باشد که خوشی در جمعیت دست نمی دهد ، مگر اینکه هر فردی خوشی دیگران را هم بخواند ، چون انسان در زندگانی به مقام رفیع برسد در می یابد که مردم نسبت به یکدیگر فقط حفظ حدود و حقوق نباید بکنند ، بلکه فطرت بر این می شود که رعایت حال دیگران را برخود مقدم بدانند . در این مرحله حسن اخلاق ناشی از حس تکلیف نیست بلکه فطری و طبیعی خواهد بود ، زیرا حس تکلیف مدارش بر اینست که به تعقل میلی را مغلوب میل دیگر کند اما چون کمال حاصل شد این مجاهده لازم نمی شود ، و احسان عین خوشی خواهد بود ، چنانکه مادر در پرستاری فرزند نظریه حس تکلیف ندارد ، بلکه خوشی او در اینست که برای فرزند تحمل زحمت و فداکاری کند . در این مقام است که احوال انسان کاملاً با مقتضیات اجتماعی منطبق و مقتضیات اجتماعی به احوال مردم تماماً موافق است .

گفتیم ، در تکامل بشر فطرت خود خواهی باید رو به ضعف برود ، و غیر خواهی قوت یابد ، تا آنجا که مردم نسبت به یکدیگر برای هر قسم فداکاری حاضر باشند ، بدون اینکه کسی متوقع باشد که دیگری برای او همه چیز را فدا کند . اما در همین حال باید متوجه بود که غیر خواهی نباید به صورتی در آید که مردمان ناقص بیهنر بیکاره یکسره وجودشان بر دیگران تحمیل شود ، که این نیز خود مانع تکامل خواهد بود بلکه باید هر کس خود را مسئول زندگانی و خوشی خود بداند ، و آزاد هم باشد که بر طبق این حس مسئولیت عمل کند ، هر چند کمال انسانیت در اینست که ، همچنانکه در خانواده پدر و مادر نسبت به فرزند دلسوزی دارند در جماعت نیز افراد نسبت به یکدیگر دلسوز باشند ، اما غافل نباید شد که در هیئت اجتماعیه افراد همه کودک نیستند که در آغوش دیگری پرورده شوند ، و دستشان را باید گرفت

اما باید با پای خود راه ببیمایند .  
 این بود مختصر بسیار مجملی از فلسفه هربرت اسپنسر که  
 حقایق فراوان در بر دارد ولیکن هر چند متکی بر اصول و مبانی  
 علمی آن زمان بوده ، در ظرف پنجاه شصت سال اخیر در آن اصول  
 شبهه ها شده و این فلسفه از مسلمیت افتاده است ، چنانکه اشاره  
 خواهیم کرد و همچنین در تحقیقاتش در امور سیاسی و اقتصادی و  
 اجتماعی مناقشه بسیار کرده اند ، و یقین است که در این امور  
 نه به عقاید او می توان پابند شد ، و نه آرای مخالفانش را می توان  
 مسلم داشت ، و باید دید با مزید تجربه و با پیش آمدها و مقتضیات  
 گوناگون که هر روز روی می دهد حقیقت به چه صورت جلوه  
 خواهد کرد .

## بخش چهارم

### تکمله

چون فلسفه هربرت اسپنسر که اجمالا بیان کردیم متکی بر علوم  
 تحقیقی است ، یعنی علمی که مبنی بر مشاهده و تجربه و محاسبه می باشند  
 و تکیه فیلسوفان نیز همواره بر معلومات زمان است به مناسبت لازم  
 می دانیم پیش از اینکه سیر حکمت را در اروپا باز دنبال کنیم بعضی از  
 اصول کلی را که در علوم طبیعی در ظرف دوست سال اخیر به دست آمده ،  
 که از آنها می توان استفاده فلسفی نمود خاطر نشان نمائیم ، زیرا که  
 امروز بدون آگاهی از این اصول کسی در فلسفه نمی تواند نظر محققانه  
 داشته باشد ، و ناچار فهمش کوتاه خواهد بود .

احاطه کامل بر این اصول موکول بر آگاهی تام از شعب مختلف  
 علوم طبیعی است ، و ما در اینجا نمی توانیم وارد در جزئیات و مبانی  
 و مبادی آن اصول شویم ، و استدلال کنیم و شاهد و بینه بیاوریم ، و  
 ناچاریم فقط کلیاتی از آنها به دست بدهیم تا اگر از خوانندگان ما

کسی باشد که به درستی وارد علوم جدید نباشد، یکسره از این حقایق بیخبر نماید .

پیش از اینها و مخصوصاً در مقدمه بیان رأی داروین بعضی از اصول و کلیات مهم علوم جدید را گوشزد نموده ایم، در تتمیم آن بیانات گوئیم بکرشته از معلوماتی که در طبیعیات به دست آمده ، و موضوع فنی جداگانه که آن را عالم شیمی می گویند گردیده است راجع به احوال اجسام است از جهت مفرد و مرکب بودن ، و تجزیه و ترکیب یافتن. محققانی که این فن را روبه کمال برده اند بسیارند، معروفترین آنها « لاولوازیه » (۱) فرانسوی است که در نیمه دوم سده هیجدهم می زیست ، و او این فن را وارد مرحله ریاضی کرد، یعنی در آثار شیمیائی حساب و اندازه گیری را به کار آورد ، و امروز عقیده علما بر اینست که ، معلوم حقیقی آنست که به شماره و محاسبه درآیند کیفیت به کمیت تعبیر شود. در نتیجه تحقیقات لاولوازیه و دانشمندان دیگر که پیش از او یاپس از او در این فن کوشیده اند . معلوماتی حاصل شده که بعضی از اصول مهم آنها را گوشزد می کنیم پس گوئیم ، آب و خاک و باد و آتش که پیشینیان آنها را عنصر یعنی جسم مقرر می دانستند و عناصر را منحصر به این چهار می پنداشتند هیچکدام عنصر نیستند. آتش جسم خاصی نیست، هر جسمی که به درجه کافی از گرمی برسد آتش است (۲) آب از دو جسم دیگر مرکب شده است که در حال طبیعی و جداگانه هر کدام به صورت بخارند، و خواص متمایز دارند، و چون به میزان معینی با هم مرکب و ممزوج شدند آب می شوند ، چنانکه مصنوعی هم می توانیم از آن دو جسم آب بسازیم . هوامخلوطی است از دو بخار که به خوبی می توان از هم جدا کرد ، و آن دونیز از اجسام مفرد می باشند ، و یکی از آنها همانست که در آب هست و آن را اکسیژن (۳) می نامند . خاک هم جسم خاصی نیست بلکه از ترکیب

---

Lavoisier (۱)

(۲) خود گرمی را هم بیان خواهیم کرد که چیست .

Oxygène (۳)

یا اختلاط (۱) اجسام بسیار به وجود آمده است، و عناصری اجسامی که مفردند و از اجسام دیگر ساخته نشده اند، نه چهار بلکه آنچه تاکنون یافته ایم نزدیک به صد می باشند که بعضی از آنها در حال طبیعی بخارند، و بعضی مایع و بعضی جامدند و همه آنها در درجات مختلف از گرما باین هر سه حالت می توانند در آیند چنانکه آب از گرما بخار می شود، و از سرما یخ می بندد، یعنی منجمد می گردد. و احتراق یعنی سوختن چیزی نیست مگر ترکیب شدن جسم با همان بخار اکسیژن که در هوا هست، و اگر هوا نباشد احتراق واقع نمی شود و حرارتی که از سوختن جسم بر می آید نتیجه همان ترکیب است، چرا که مرکب شدن غالب اجسام بایکدیگر احداث حرارت می کند، اگر این ترکیب به شدت واقع شود، حرارت قوی است و به بدن محسوس می گردد، و اگر ضعیف باشد به بدن محسوس نمی گردد. و اما به وجه دیگر می توان محسوس کرد. و عجب تر اینکه حرارت غریزی بدن انسان، و حیوان هم نتیجه احتراق مواد بدن است که همواره تا جان در بدن هست مشغول سوختن می باشند، و تنفس که جز داخل شدن هوا در بدن چیزی نیست، برای همین است و بنا بر این نفس کشیدن و زندگی همانا سوختن دائمی بدن است، و تحلیل رفتن مواد بدن از این راه است و خوراک برای همین است که به وسیله غذا بدل مایتحلل به بدن برسد، یعنی آنچه از بدن به سبب احتراق دائمی تحلیل می رود جایش بیاید، و در ضمن این احتراق حرارت تولید می شود، و حرارت مایه زندگی است چنانکه بعد خواهیم دید. و از نتایج مهم که در ضمن این جستجوهای علمای شیمی مخصوصاً لاووازیه حاصل شد، این بود که، این حکم که هیچ موجودی معدوم و هیچ معدومی موجود نمی شود به تجربه و شهود و به موجب حساب و اندازه ثابت و مسلم گردید، چه در هزاران تجزیه و ترکیب که به تجربه

---

(۱) فرق است میان ترکیب و اختلاط. ترکیب آنست که از امتزاج دو جسم، جسم تازه ساخته شود که با آن هر دو متفاوت باشد، اختلاط فقط آمیخته شدن است چنانکه بتوان آنها را از هم به آسانی جدا کرد.

عمل کرده اند به وسیله ترازوی بسیار حساس و محاسبه دقیق معلوم شده است که نه ذره ای بر اجزائی که تجزیه و ترکیب می یابند افزوده می شود ، و نه ذره ای می کاهد (۱) .

و از نتایج بسیار مهم که به سبب ترقی علم شیمی جدید عاید گردید اینست که : رأی ذیمقراطیس درباره ترکیب جسم از اجزاء لایتجزی به ثبوت پیوست ، به این نحو که مسلم گردید که جسم در تجزیه و تقسیم به جائی می رسد که از آن خردتر نمی شود و آن جسم خرد را ذره (۲) نامیده اند ، ولی آن ذره هم باز تقسیم می شود به اجزائی که اگر جسم مفرد باشد آن اجزاء متشابهند ، و اگر مرکب باشد آن اجزاء مختلفند و از نوع اجسام مفردی هستند که جسم از آنها ترکیب شده است ، و در هر حال این اجزاء دیگر تجزیه و تقسیم نمی پذیرد ، و از این رو آنها را اجزاء لایتجزی (۳) می گویند ، ولیکن این اجزاء باز جسمند و ابعاد دارند ، و به هم و فرض قابل تقسیمند ، ولی تقسیم در آنها واقع نمی شود (۴) و امروز ترقی علم شیمی و تکمیل آلات و ادوات به جائی رسیده که شماره ذرات و اجزاء لایتجزی را در مقدار معینی از ماده به تقریب معلوم می کنند ، و ابعاد آنها را اندازه می گیرند .

از این گذشته به نظر می آید که بنای خلقت موجودات چه جاندار و چه بیجان بر اینست که : از اجزاء خرد مرکب باشند ، چنانکه اعضاء بدن انسان و حیوان و نبات هم از اجزاء خرد تشکیل شده است ، هر چند که نسبت به ذرات و اجزاء لایتجزی بسیار درشت

---

(۱) در این چند سال آخر اموری مشاهده شده که به این اصل خلل رسانیده است ، و شرح آن مناسب این مقام نیست .

Molécule (۲) Atomes (۳)

(۴) اخیراً معلوم شده است که اجزاء لایتجزی هم مرکب از اجزاء خردتری هستند ، که آن اجزاء از نوع اجسامی که ما مشاهده می کنیم نیستند ، و شرح این فقره هم اینجا مناسب نیست چون ما باید به ترتیب تاریخی پیش بیایم .



می‌باشند، چنانکه با ذره بین دیده می‌شوند، و هر يك از آنها موجود جاندار مستقلی است و آنها با همه کوچکی تقسیم می‌شوند و بهمین تقسیم توالد و تناسل می‌نمایند، و نیز تغذیه می‌کنند، و نمو می‌یابند، و سر انجام از این عمل باز می‌مانند و بیجان می‌شوند یعنی می‌میرند.



یکی دیگر از اصول بسیار مهمی که در اوائل سده نوزدهم به دست آمده و مربوط به علوم طبیعی است، اصل بقای نیرو یا کار مایه است، و این ققره قدری توضیح لازم دارد.

توضیح آنکه چون به نظر تأمل بنگریم با تجارب علمی که از دیرگاهی کرده ایم می‌بینیم جهان طبیعت چیز جسم و عوارض جسم چیزی نیست، یعنی بهره‌برداریم یا جسم است یا عوارضی است که در جسم روی می‌دهد. جسم را که ماده هم می‌گوئیم؛ دیدیم که از ذرات اجزاء لایتجزی ساخته شده است، اما عوارض ماده که گوناگون است آنها را هم چون درست بنگریم می‌بینیم همه حرکاتی هستند که در ماده واقع می‌شوند، خواه پاره‌های بزرگ و درشت از ماده باشد، خواه پاره‌های خرد و کوچک حتی ذرات و اجزای لایتجزی، و مقصود از حرکت در اینجا حرکت مکانی است، نه مطلق تغییر چنانکه قدما اصطلاح کرده بودند، یا به عبارت دیگر، همه حرکاتی که منظور نظر قدما بود از کمی و کیفی و وضعی؛ همانا همه حرکات مکانی هستند که یا در پاره‌های درشت از جسم واقع می‌شوند یا در ذره‌ها، یا در اجزای لایتجزی.

از آنطرف می‌دانیم که حرکت محرك می‌خواهد، زیرا که جسم به خودی خود از سکون به حرکت و از حرکت به سکون نمی‌آید، و این مسئله مسلم است که جسم اگر ساکن باشد تا وقتی که محركی در او عمل نکند بی‌سکون باقی است، و اگر متحرك باشد تا مانعی برای حرکتش پیش نیاید، همان حرکت را که داشت مداومت می‌دهد. آنچه جسم را از حرکت به سکون و از سکون به حرکت بیاورد

قوه (۲) می خوانیم و مقدار آن از حرکت را که در مقدار از ماده  
 واقع می شود کار (۲) می گوئیم ، مثلاً اگر کسی يك جسم يك متری را  
 يك متر بلند کند یا يك جسم يك متری را دو متر بلند کند ، دو برابر  
 اول کار کرده است و اگر يك جسم دو متری را دو متر بلند کند چهار  
 برابر اول کار کرده است ، و هم چنین کسی که کاری به این معنی که  
 گفتیم انجام می دهد ، البته باید قدرتی بر آن کار داشته باشد ، یعنی  
 باید مایه ای در وجودش باشد که بتواند همان کاری را صورت بدهد .  
 این مایه و نیروئی را که برای انجام کار لازم است « کارمایه » (۲)  
 می نامیم و می دانیم که وجود کارمایه تنها در بدن مردم نیست ، جانوران  
 هم کارمایه دارند چنانکه اسب و گاو را مثلاً برای متورن وادن این  
 نوع کار به خدمت می گیریم ، علاوه بر این در آلات و ادوات و  
 ماشینها هم کارمایه اخذات می کنیم ، و همه نتایجی که آزمایشها در  
 صنایع مختلف می گیریم به واسطه کارمایه است که در آنها اخذات  
 می شود .

در هر کارمایه و نیروئی که کاری انجام می دهد ناشی از یکی از قوای  
 طبیعت است و زیرا در طبیعت قوای مختلف نهادیم پس که منشا وجود  
 کارمایه می شود ، و آن قوا را آنچه تا کنون دریافته ایم ، یکی قوه عقل  
 یعنی همان جاذبه است که در ماده هست ، که جسم می شود که اجسام به  
 سوی زمین سقوط می کنند ، و دیگر یکی در اجسام می نیایند ، دیگر  
 حرارت است که می دانیم که اسب و گاو حرکت می شود و چنانکه حرکت  
 اتومبیل و ماشینهای راه آهن و غیره و اینها در اجزای کارخانه ها به سبب  
 حرارتی است که در آنها مخزن آنها تولید می کنیم ، دیگر ، الکتریسیته  
 یا قوه کهربائی ، یعنی قوه برق است ، و دیگر قوه مغناطیس یا آهن ربا  
 است و حتی خود یعنی و در فانی همه اجزای کل مایه می کند ، چنانکه  
 تاثیرش در عمل حکامی نمایان است .

(۱) Force ، (۲) Travail ، (۳) کارمایه لغتی است که این جالب برتری ترجمه **énergie**

جمل کرده ام .

پس معلوم شد که در طبیعت انباری از کارمایها است که صورتهای گوناگون دارد، و نتیجه همه این کارمایها بالمال اینست که، مقداری از ماده مقداری حرکت می‌یابد .

اینها مقدمه‌ای بود برای اینکه برسیم به فهم معنی آن عبارت که گفتیم ، در نیمه اول سده نوزدهم علمای طبیعی پی بردند به اصل بقای کارمایه به این بیان ، اولاً مشاهده شد که کارمایها همه به یکدیگر تبدیل می‌شوند ، یعنی می‌توانیم کارمایه آهن ربائی ( مغناطیس ) را تبدیل به کارمایه کهربائی (الکتریسته ) کنیم ، و این هردو تبدیل به حرارت و نور می‌شوند ، و همه اینها در ماده احداث حرکت می‌کنند، و برعکس می‌بینیم حرکت تبدیل به حرارت می‌شود و این هردو مبدل به قوه آهن ربائی یا کهربائی یا نور می‌گردند ، چنانکه نور چراغ‌های الکتریک که خانه ها و کوچه های ما را روشن می‌کنند نتیجه قوه الکتریسته است که در کارخانه چراغ برق احداث شده ، و آن قوه الکتریسته هم خود از حرارتی که در آن کارخانه احداث می‌کنند فراهم آمده ، که آن حرارت نیز خود از سوختن ذغال یعنی ترکیب شدن ذغال با اکسیژن هوا نتیجه شده است ، و نیرو و کارمایه بدن انسان و حیوان هم از حرارت غریزی است که آن خود از سوختن مواد بدن حادث می‌گردد ، و ذغال که می‌سوزانیم و با آن تولید حرارت می‌کنیم چیزی نیست جز شاخ و برگ درختها و شاخ و برگ درختها هم از تجزیه و ترکیب مواد خاک و آب و هواست ، که آن تجزیه و ترکیب در اثر حرارت و نور خورشید واقع شده است ، و عجب تر اینکه ، همین چیزی که حرارت می‌گوئیم خود چیزی نیست غیر از حرکت ذرات جسم ، و این مسئله به ثبوت رسیده است که ، همه ذرات اجسام دائماً در حال حرکت سریعی هستند که آن حرکت مخالف و منخل جاذبه است یعنی از یک طرف در ذرات جسم قوه جاذبه هست که می‌خواهد آنها را بچسباند ، و از طرف دیگر یک حرکت سریعی در آن ذرات هست که آنها را همواره از یکدیگر دور می‌کند ، و همین حرکت ذرات جسم است که چون به بدن انسان رسید و در اعصاب لامسه تأثیر کرد ، در قوه مدرکه انسان به صورت حس گرمی درمی‌آید ، و هرچه حرکت ذرات سریع تر و بیشتر باشد جسم حرارتش شدیدتر است ،

و بنا براین گرمی و سردی عرض خاصی نیست ، و دو چیز هم نیست يك چیز است که همان حرکت ذرات باشد ، هر گاه سریع باشد گرمی است ، و چون بطئی شود برای بدن ما تأثیر سردی دست می دهد ، و اینکه می بینیم حرارت سبب حرکت جسم می شود از آنست که ، حرارت خود جز حرکت چیزی نیست ، عصب لامه ما از این کیفیت حرارت درك می کند اما در واقع حرکت است ، چنانکه صوت و نور نیز همین حالت را دارند یعنی صوت حرکت ذرات هواست که در گوش داخل می شود ، و نور حرکت سریعتری از ذرات اجسام است که وارد چشم می شود ، اما اعصاب سامه و باصره ما از آن حرکات ادراك آواز و روشنائی می کنند ؛ و این معنائی است که هنوز حل نشده است که حرکت جسم چون به يك اندازه از سرعت رسید چرا اعصاب ما از آن ادراك آواز یا گرمی یا روشنائی می کند .

در هر حال از این معلومات که روشن می گردد ، که کار مایه های مختلف که در طبیعت موجود است همه به یکدیگر متبذل می شوند ؛ نتیجه می گیریم که می توانیم حکم کنیم به اینکه ، در جهان کار مایه یکی است ، که صورتهای مختلف می گیرد و بت عیار هر لحظه به شکلی در می آید .

ثانیاً توجه حاصل شد به اینکه ، کار مایه در این تنیرو تبدل‌های دائمی مقدارش محفوظ است ، و کم و زیاد نمی شود یعنی مقدار معینی از حرارت مثلاً تبدیل به مقدار معینی از قوه کهربائی یا آهن ربائی یا حرارت یا نور یا کار (حرکت جسم) می شود ، و ممکن نیست که از آن مقدار معین تخلف کند ، و به عبارت دیگر ، کار مایه تبدیل می یابد و هیچ جزئی از آن معدوم نمی شود و برعکس هیچکسی نمی تواند کار مایه جدیدی ایجاد کند ، و تنها کاری که از ما ساخته است اینست که ، يك کار مایه را به کار مایه دیگر تبدیل کنیم .

اینست بیان اجمالی از آنچه آن را اصل بقای نیرو یا کار مایه نامیده اند ، و معلوماتی که به آنها اشاره کردیم ، در نتیجه کنجکاوهای دانشمندان بسیار از فرانسه و انگلیس و آلمان به دست آمده ، ولیکن بقای اصل کار مایه اختصاصاً از یکی از دانشمندان

آلمان است « ربرٹ مایر » (۱) نام که در ۱۸۱۴ به دنیا آمده و در ۱۸۷۴ درگذشته است .

فعلا در اینجا به این اندازه از اصول کلی علوم طبیعی اکتفا می‌کنیم و باز می‌رویم و به دنبال سیر حکمت در اروپا و بیان اجمالی از آراء فیلسوفان و دانشمندان آنجا و اگر حاجت شد باز مطالبی را که در این بخش آوردیم بعدها تکمیل خواهیم نمود .

## فصل پنجم

### حکمای آلمان

#### فلسفه مادی و روحی

چنانکه در فصول گذشته این کتاب ملاحظه فرمودید ، در نیمه نخستین از سده نوزدهم دو فلسفه بزرگ در اروپا ظهور کرد ، اول فلسفه «رمانتیک» (۱) که بنیادکنندگانش آلمانی، و اشخاص برجسته آنان «فیخته» و «شلینگ» و «هگل» و «شوپنهاور» می باشند ، و آنها هر یک به وجهی «وحدتی» (۲) بوده اند ، اما وحدتی «معنوی» یا «روحی» (۳) که «علم» یعنی صورت ذهنی و معقول را اصل حقیقت می دانستند ، و بنیاد فلسفه خود را بر این اصل قرار داده بودند .

دوم فلسفه «تحقیقی» (۴) که مؤسس آن اگوست کنت فرانسوی بوده و در واقع مجموع نتایج حاصله از علوم تحقیقی است ، با خصوصیات که پیش ازین به طور اختصار بیان کرده ایم .

این هردو فلسفه در سراسر اروپا پیروانی پیدا کرد ، و در نیمه دوم سده نوزدهم نیز دانشمندانی بودند که بعضی به این فلسفه و بعضی به آن گرویده بودند ، ولیکن در این دوره در انگلستان فلسفه بزرگ

---

Romantisme یا Philosophie romantique (۱)

Spiritualisme (۳)                      Moniste (۲)

Positivisme (۴)

سومی ظاهر شد که، در عین اینکه اصول فلسفه تحقیقی را پیروی می کرد، خصوصیتی هم داشت. و آن مذهب «تحول تکاملی» بود که (۱) بیان اجمالی از آن نیز نمودیم.

در نیمه دوم سده نوزدهم و بعد از آن در فرانسه مذاهب مختلف فلسفی تازه ظاهر شد، که در فصل آینده اشاره خواهیم کرد، اینک باید اجمالی از احوال فلسفه این دوره را در آلمان بیان کنیم، از نیمه سده نوزدهم به بعد در آلمان نسبت به فلسفه رمانتیک مخالفتی پدیدار شد، بر مذهب ایدئالیست، و در مقابل آن مذهب «وحدتی مادی» (۲) را پیش نهادند یعنی این که همه امور را به ماده و جسمانیات و خواص جسمانی منتسب و توجیه کنند، و مبانی روحی و باطنی را بکسر و کنار بگذارند. آنجا که بعضی از اهل این طریق فکر و تفکر را نتیجه عمل مغز دانستند و گفتند، دماغ انسان فکر را می سازد چنانکه کبد صبر را را می پرورد، و ماشین بخار حرکت را احداث می کنند. این جهات نیروی مادی را به جای روح و نفس گذاشتند و گمان کردند با آن اندازه معلوماتی که آن زمان از ماده و خواص آن داشتند، همه مسائل حل می شود و فلسفه تمامی ساخته می آید.

بر قیاتی که در سده هیجدهم و نوزدهم در علوم طبیعی روی داد، و معلومات تازه دلپذیری که در طبیعیات به دست آمد که به واسطه آنها بسیاری از امور جهان به خواص ماده منتسب و موجه شد، در حالیکه سابق بر آن امور مزبور مرموز و مکتوم بود، و غالباً مجبور بودند به علل باطنی و سری منتسب کنند، این عقیده مادی را برای بعضی از اهل علم پیش آورد. و شاید که بسیاری از کسانی که به بحث علوم طبیعی اشتغال داشتند متمایل به این عقیده بودند، اما اکثر ایشان خود را برای ساختن فلسفه بر این اساس صالح نمی دانستند و حق اینست که، بامایه علمی آن زمان و حتی با معلومات فراوانتری

---

Transformisme یا Evolutionisme (۱)

Matérialisme (۲)

که امروز از امور طبیعی داریم ، فلسفه مادی ساختن و آن را بنیاد عقاید و معرفت حقایق قرار دادن ، از احتیاط دور است و کسانی که این دلیری را کرده اند معدودند . از چندتنی که در این مسلک راسخ تر بوده و تحقیقات خود را عالمانه بیان کرده اند و اکثر از آلمانیانند ، یکی که بیشتر طرف توجه می باشد «هگل» (۱) نام دارد و او در علوم طبیعی تحقیقات بدیع و کشفیات مهم نموده ، و از کسانی است که رأی داروین را به جد پشتیبانی کرده ، و در اثبات آن شواهد و براهین تازه و محکم آورده و در تأیید مذهب وحدتی مادی اهتمام ورزیده است ، و با این همه خواسته است نتایج اخلاقی و دیانتی نیز از آن بگردد .

### فخنر

ولیکن محققان آلمانی در این دوره همه مادی نبودند ، و در مسالك دیگر نیز اشخاصی دارند که باید از ایشان یاد کرد . از آن جمله ، یکی است که « فخنر » (۲) نام دارد و او در ۱۸۰۱ زاد و هشتاد و شش سال زیسته و در ۱۸۸۷ در گذشت . پزشک و استاد علوم طبیعی بود ، اما ضعف چشم او را از زحمات علمی باز داشت ، پس به تفکر در حقایق فلسفی پرداخت . تصانیف چند دارد که از جمله ، یکی از آثار فلسفی مهم خود را « زند اوستا » نامیده است ، و نگارشهای او روشن و شیرین و دلچسب و پراز ذوق و حال است .

فخنر صریحاً و کلاماً وحدتی روحی است ، و همه موجودات را دارای روح می داند و ارواح جزئی را اجزاء يك روح کلی می خواند ، کره زمین و همچنین کرات دیگر را دارای نفس می پندارد می گوید ، از کجا که فرشتگان آسمان همین کرات نباشند ؟ در هر حال فخنر وحدت وجودی است ، و مشربش نزدیک به فلوپین و اسپینوزا و عرفای

---

(۱) Haeckel یا Hegel اشتباه نشود که این به گاف فارسی

است و او به گاف عربی . (۲) Fechner



مشرق زمین است ، ولیکن چون از اهل علوم طبیعی بوده است  
 چگونگی بیانش جنبه علمیت بیشتر دارد و به غیوه تصورات فیلسوفان  
 رمانتیک نیست . روح و جسم را دو جنبه از یک حقیقت می داند . روح  
 جنبه درونی حق است ، و جسم جنبه بیرونی او است و در مقام تشبیه  
 می گوید ، روح و جسم مانند جذب و تفرق دایره است که چون ازدرون  
 بفکری مقرر است ، هازیرون محذب می نماید .

... اگرچه این عقاید و بیانات فخر خود بسی قابل توجه است ، ولیکن  
 آنچه بیشتر در عالم علم از او به یادگار مانده نظری است که اظهار  
 داشته است که ، چون بنا بر اصول علوم طبیعی دانسته ایم که کارمایه (۱)  
 در جهان یکی است ، و کم و بیش نمی شود و فقط به شکلهای مختلف  
 درمی آید ، و چون در می یابیم که اعمال روحی و تعقلی هم نحوی از  
 ظهور و تجلی کارمایه است ، پس می توانیم معتقد شویم که مابین کار-  
 مایه عقلی و کارمایه جسمانی هم معادله ای هست که اگر تحقیق و  
 آزمایش شود همچنانکه معلوم کرده ایم که چه مقدار حرارت متبدل  
 بچه اندازه حرکت و کار می شود ، همان قسم خواهیم توانست معلوم  
 کنیم که چه مقدار کارمایه جسمانی متحول به کارمایه عقلی می گردد  
 و به عکس . و این توجه فخر مقدمه تاسیس یک رشته از علوم طبیعی  
 می باشد که به لفظی نامیده شده (۲) که می توان طبیعی روحی یا علم  
 ربط جسم و روح ترجمه کرد . و در واقع شعبه ای از روانشناسی  
 آزمایشی است (۳) و راه باز می کند برای اینکه امور نفسانی را در  
 تحت حساب و قواعد ریاضی در آورند .

فخر تحقیقات مفصل در این زمینه ها در علم و حکمت دارد ،  
 که برای کوتاه کردن سخن مجبوریم از آنها بگذریم ولیکن شایان  
 دقت و مطالعه است .

Psycho-Physique (۲)      Energie (۱)

Psychologie expérimentale (۳)

## لتسه

«هرمان لتسه» (۱) در ۱۸۱۷ به دنیا آمد ، پزشکی و علوم طبیعی آموخت و در این فنون و نیز در فلسفه به استادی پذیرفته شد ، زندگانی بی سر و صدا و سراسر وقف مطالعات علمی بود ، و چون از آن مطالعات خسته می شد به صنعت و ادب می پرداخت ، شصت و چهار سال روزگار گذرانید و در ۱۸۸۱ در گذشت .

لتسه بر حکمای رمانتیک اعتراض داشت که ، دستگاه طبیعت را منظور نظر نداشته اند ، و بر فلاسفه مادی ایراد می کرد که تنها صورت و قشر وجود را منظور می دارند ، و او خود معتقد است که ، این هر دو وجه از وجود را باید مورد تأمل قرار داد . شك نیست که عالم حقیقتی دارد معنوی و معقول که همه برای او است ، و از بی آن حقیقت باید بود اما آن باطن را در امور ظاهر می توان جست و روح را در جسم می توان یافت .

نسبت به جهان و امور طبیعی نظر لتسه را می توان به این عبارت خلاصه کرد که ، اشیاء عالم را ما متکثر می یابیم ، ولیکن می بینیم بر یکدیگر تأثیر و فعل و انفعال دارند از این رو در می یابیم که آن اشیاء از یکدیگر مستقل نیستند ، زیرا که تأثیر فرد مستقل در فرد مستقل دیگر معنی ندارد . پس اشیاء از یکدیگر مستقل و جدا نیستند ، و با هم ربطی معنوی دارند . به عبارت دیگر ، آنچه می بینیم احوال مختلف يك وجود اصیل است که بر همه اشیاء محیط و مبدأ کل می باشد .

عقیده ای را که علمای طبیعی دارند در باب بنیاد موجودات که اجزای لایتجزی می باشند ، لتسه با عقیده لایبنیتس در باب جوهر فرد ترکیب می کند و وفق می دهد به این وجه که قائل به وجود اجزای لایتجزی هست ، و آنها را مراکز نیرو می داند و معتقد است که دارای ابعاد نیستند ، زیرا که بعد مانند سایر کیفیات محسوس

نتیجه فعل و انفعال اجزاء لایتجزی بر یکدیگر می باشد ، به عبارت دیگر ، اجزای لایتجزی جسمیت ندارند محللهائی هستند که وجود حقیقی اصل نامتناهی عملش در آنها صورت می پذیرد .

بهر جهت جهان مادی و علم ما بر آن تنها علم به روابط و نسبت اجزاء است با یکدیگر ، و فقط صورت ظاهر را به ما می نماید . اگر بخواهیم به باطن پی ببریم چاره نداریم جز اینکه به درون وجود خودمان بازگردیم و از امر باطن و حقیقت هیچ وسیله ادراک و علم نداریم ، مگر اینکه قیاس به نفس بکنیم و چون چنین کردیم ، می بینیم ناچاریم کلیه جهان را جاندار بدانیم . وجود بیجان معنی ندارد جز اینکه جاندار موجودات در مراتب و درجات مختلف است ولیکن يك حقیقت و يك وجود اصلی بر همه موجودات احاطه دارد که مبدأ فعل و انفعال اجزاء بر یکدیگر است ، و به او کثرت به وحدت منتهی می شود چون حقیقت را جزو واحد نمی توان تصور و تعقل کرد ، ولیکن اینکه وحدت چگونه به صورت کثرت درمی آید نمی دانیم و عقل از فهم آن عاجز است ، و این مقدار را هم بیشتر به ذوق درمی یابیم تا به عقل .

لشه آن اصل کامل را متشخص میداند ، و شخصیت مطلق می نامد و شخصیت اشخاص دیگر بر توضیف ناقصی از آن شخصیت است که در وجود های محدود واقع شده است ، و استقلال افراد به واسطه آن شخصیت است که لازمه آن می باشد .

### هارتمان (۱)

این دانشمند که ولادتش در ۱۸۴۶ و وفاتش در ۱۹۰۶ روی داده اصول عقاید شوپنهاور را اختیار کرد ، در اهمیت اراده و بدبینی نسبت به امر زندگانی و تصرفی در آن نمود به این وجه که ، شوپنهاور اراده را اصل دانست ، و علم را فرع و خادم اراده پنداشت ، ولی هارتمان به هگل نزدیک شد از آن رو که علم را فرع و تابع اراده قرار نداد ، و آن دورا در عرض یکدیگر دانست و اصل وجود را

---

Edouard von Hartmann (۱)

مجموع این دو پنداشت ، و آن اصل را « بی خود » (۱) نامید که هم اصل حقیقت انسان است ، و هم اصل حقیقت جهان و مراد از « بی خود » آنست که از خود آگاه نیست ، و توضیح این سخن را چنین می توان کرد که چون در احوال موجودات تأمل می کنیم می بینیم ، اکثر اعمال اصلی و مهم از آنها در حال بیهودی صادر میشود ، یعنی آنکه عمل را می کند یا اصلاً قوه آگاهی از خود (یعنی بر نفس خود) ندارد ، ( مانند گیاه و بعضی از جانوران ) با اگر دارد آن اعمال بدون التفات و رویه و اراده که مستلزم آگاهی از خود است ، صورت می گیرد از روی طبع و فطرت ، مانند اعمالی که از جانوران سر میزند در ساختن لانه و آشیانه و فراهم کردن آذوقه ، و همه اعمال بدن جانوران از قبیل تنفس و تغذیه و تولید مثل و فروغ آنها که ادراک و شعور در آن مداخله ندارد بلکه مزاحم است . پس اصل و حقیقت جهان قوه ایست در حال بیهودی ، ولیکن از این سخن مقصود این نیست که شعور و عقل و قوه آگاهی از خود یعنی ادراک نفس حقیقت ندارد ، یا ناچیز است بلکه غرض اینست که ، آن اصل فوق این قسم ادراک و شعور است ، و شعور و ادراک نفس و عقل ما از آن ناشی میشود ، حتی اینکه از طبع و فطرت یعنی از آن امر بیهود آثاری بروز می کند که عقل و ادراک از مثل آن عاجز است ، از قبیل صنایع و هنرهای شگفت آوری که از انسان و بعضی جانوران دیده میشود که منشأ آنها عقل و شعور نیست ، پس میتوان گفت ، اصل وجود که آن را به دلیل فوق بیهود خواندیم حقیقتی است که ادراک و اراده در آن به حال کمون است ، و در آن حال مجرد است و کامل است ، همین که نقص عارض او شد ادراک از اراده جدا و متمایز می گردد ، و در این شور و حرکت اراده (نفس به قول عرفا) بر ادراک غالب می شود و فساد هائی که در دنیا می بینیم و در بیان فلسفه شوپنهاور اشاره کردیم بروز می کند ، و چاره این عیب آنست که عقل و ادراک را با اراده به جنگ بیندازیم ، تا منتهی به نیستی و فنا یعنی آرامش شود ،

و حالت بیخودی اصلی باز گردد و تا جهان به آن مرتبه از سعادت نرسیده است ما افراد مردم به جای اینکه دنبال سعادت و خوشی خود که امری موهوم است باشیم ، باید در ترقی نوع و جماعت بکوشیم ، و اگر هم خوشی و سعادت برای افراد باشد در اینست که از خود بگذرند و به فکر دیگران باشند .

لفظی را که در این فصل « بیخود » ترجمه کردیم « ناخود آگاه » نیز می توان گفت ، و در فصول آینده باز به این اصطلاح بر خواهیم خورد .



دانشمندان آلمانی که در این دوره تحقیقات فلسفی کرده اند بسیارند ، و به نکات لطیف دلپذیر برخورد کرده اند ، ولیکن روی هم رفته کلیات تحقیقاتشان به اصول عقاید حکمای بزرگ دیگر که پیش از این به آنها اشاره کرده ایم برمی گردد ، که يك یا چند اصل از آنها را گرفته و مورد مطالعه ساخته ، و شاخ و برگ بر آن قرار داده یا به تعبیرات دیگر در آورده اند ، و البته آگاهی از آنها برای وسعت نظر سودمند است ، ولیکن این مختصر گنجایش شرح آنها را ندارد .

یکی از دانشمندان آلمانی این دوره که به سکوت گذاشتن نام او روا نیست « ویلهلم وونت » (۱) است (۱۸۳۲ تا ۱۹۲۱) که احاطه عجیبی در رشته های بسیار از علوم و فنون داشته ، و در فلسفه نیز نظریات قابل توجه اظهار نموده ، و در روانشناسی آزمایشی دنباله کار فخر را گرفته و از مؤسسان مهم این فن به شمار رفته است .

اینک این فصل را به بیان اجمالی از فلسفه « نیچه » (۲) که نغمه تازه ایست و غوغا برپا کرده است پایان می دهیم .

### نیچه

نیچه در سال ۱۸۴۴ به دنیا آمد خانواده پدر و مادرش همه کشیشان

Wilhelm Wundt (۱)

Friedrich Nietzsche (۲)

بروستان بودند ، و او را به تحصیل الهیات گذاشتند ، اما او از الهیات بلکه از مسیحیت رو گردان شد . در زبان یونانی و علوم ادبی تبحر یافت و در دانشگاه بال شهر معتبر سویس او را به استادی پذیرفتند . در جوانی مرید شوپنهاور حکیم و رفیق و اکثر معروف بود ، که از بزرگترین استادان موسیقی آلمان است اما بعدها عقیده اش از آن هر دو مرد بزرگ برگشت ، و از اکثر دوستانش برید و با آنان مخالفت کرد . آلمانیان را کم فرهنگ تشخیص داده و جنگهای «بیزمارک» راه مغل ترقی فرهنگ آلمان می یافت و آرزو مند بود که بتواند فرهنگ را در میهن خویش ترقی دهد . هنوز جوان بود که گرفتار علت مزاج شد و ناچار از معلمی دست کشید ، سپس ددسال با بیماری کشمکش کرد و تصانیف مهمش نیز در همین دوره ظاهر گردید ، سرانجام در چهل و پنج سالگی جنونش آشکار شد و یازده سال هم به این حال باقی ماند و در سال ۱۹۰۰ درگذشت .

نیچه تصانیف متعدد دارد ، ولیکن از همه نامی تر که خود او نیز آن را حاوی کل فلسفه خویش می دانست کتابی است به این عنوان : «زردشت چنین می گفت» زیرا که اغراض خویش را به صورت افسانه ای در آورده است که موضوعش زردشت است ، و سخنان خود را از زبان او می گوید . (۱) کتاب مهم دیگرش که تا تمام مانده ، به این نام

(۱) بهیچوجه نباید تصور کرد که مندرجات این کتاب شباهتی به تعلیمات حقیقی زردشت داشته باشد ، مقصود از زردشت اینجا در واقع خود نیچه است ، اما اینکه زردشت را حامل پیغام خود قرار داده به سبب آنست که معتقد بوده است که ایرانیان نخستین قومی بوده اند که معنی حقیقی زندگی را دانسته اند ، پس پیمبر ایرانی را نماینده افکار خود قلم داده است ، و نیز به سبب اینکه ایرانیان عقیده داشته اند که مدار امر عالم برادوار است ، و هر دور هزار ساله فائدی دارد در واقع نیچه مانند باطاهر می گوید : بهر الفی الفی قدی برآید من آن سروم که در الف آمدنم و نیچه معتقد به ادوار است .

است ، « خواست توانائی » . ( ۱ ) در این هر دو کتاب مطالب را به عبارات بریده و به صورت کلمات قصار نامرتب و تعبیرات شاعرانه ادا کرده است . از این رو آنچه را فلسفه نیچه باید گفت به دشواری به بیان علمی درمی آید .

محققان تردید کرده اند که نیچه را شاعر باید گفت یا حکیم ؛ زیرا که سخنان نثر است ( ۲ ) اما پراز شور و مستی و تخیل شاعرانه و تعبیرات کنایه آمیز است ، وسع و جناس و صنایع بدیعی هم به کار برده و مخصوصاً اغراق و مبالغه را به کمال رسانیده است ، چنانکه لحن کلام حکیم ندارد بلکه شبیه به کلمات ارباب ادیان و به شیوه بعضی از کتب آسمانی است ، اما مطالبی که در آن سخن می گوید از موضوعات فلسفه و حکمت عملی می باشد ، و منظورش تغییر افکار و احوال مردم از جهت روش زندگانی بوده است ، از این رو نه حکیمی تمام است و نه از شعرا بشمار می رود . از این گذشته افکارش بر حسب ظاهر با عقاید همه دانشمندان مخالف است ، چنانکه گوئی تعهد داشته است که برخلاف همه مبانی اخلاقی و حکمتی که نزدهمه کس مسلم است سخن بگوید ، و اگر هم اکنون یا پیش ازین کسانی بوده یا باشند که به بعضی از اصول عقاید او معتقد باشند بالحنی که او بیان کرده موافق نیستند ، به علاوه احوال و اخلاقی که پیشنهاد می کند و با کمال حدت و حرارت پشتیبانی می نماید ، با اخلاق شخصی او بکلی منافی است .

همه دانشمندان دنیا خود پرستی را مذموم و غیر پرستی و شفقت را مستحسن شمرده اند ، نیچه به خلاف همه خود پرستی را حق دانسته ، و شفقت را ضعف نفس و عیب پنداشته است . عقیده شوپنهاور را که می گفت اصل در جهان خواست هستی است ، تصدیق کرده ولیکن در اینکه این بد است با او مخالف شده و می گوید ، وجود طالب هستی است ، و باید باشد و همین خوب است . و خواست هستی

---

will zur macht ( ۱ )

( ۲ ) نیچه شعر هم گفته است اما آثارش به نثر است .

در واقع خواست توانائی است . از رأی داروین نیچه کوشی در بقا را پذیرفته ، و آن را به معنی تنازع گرفته و آنچه را دیگران نتیجه فاسد رأی داروین شمرده اند ، اودرست پنداشته که افراد باید با یکدیگر در کشمکش باشند و تحصیل توانائی کنند تا غلبه یابند . عموم خیر خواهان عالم انسانیت رعایت حال اکثر را واجب شمرده و مدار امر دنیا را بر صلاح حال عامه قرار داده اند ؛ نیچه جمعیت اکثر را خوار پنداشته جماعت قلیل یعنی خواص را ذیحق شمرده است و بس . بنیاد فکر نیچه اینست که ؛ شخص باید هر چه بیشتر توانا شود و زندگانی پر حدت و خوشتر و « من » یعنی نفسش شکفته تر و نیرومندتر ، و از تمایلات و تقاضاهای نفس برخوردارتر باشد . بحث در اینکه زندگانی دنیا خوبست یا بد است ؛ و حقیقت آن چیست ؛ بیهوده است ، کسی نمی تواند آن را دریابد بعضی می گویند ؛ بهتر آن بود که به دنیا نیائیم ، شاید چنین باشد نمی دانم ، اما می دانم که خوب یا بد به دنیا آمده ام و باید از دنیا متمتع شوم ، و هر چه بیشتر بهتر . پس آنچه برای حصول این مقصود مساعد است اگر چه قساوت و بیرحمی و مکر و فریب و جنگ و جدال باشد خوب است ، و آنچه مزاحم و مخالف این غرض است اگر چه راستی و مهربانی و فضیلت و تقوی باشد بد است .

بنا بر این نیچه کمالات و محسنات را بکلی بزر خلاف آنچه دیگران انگاشته اند می پندارد ، و نگارش هایش يك نیمه برای خرابه کردن بنای اخلاقی پیشینیان است و يك نیمه برای پیشنهاد كردن آنچه باید مطلوب باشد و مستحسن شمرده شود .

نیچه می گوید ؛ این سخن باطل است که مردم و قبایل و ملل در حقوق یکسانند ، و این عقیده با پیشرفت عالم انسانیت منافی است ، مردم باید دودسته باشند یکی زبردستان و خواجگان ، و یکی زیردستان و بندگان ، و اصلت و شرف متعلق به زبردستان است و آنها غایت وجودند ، و زیردستان آلت و وسیله اجرای اهراض ایشان می باشند ، ترقی دنیا و بسط زندگانی انسان به وسیله بزرگان و زیر



دستان صورت می‌پذیرد که معدودند، و جماعت اکثر باید اسباب کار ایشان باشند. هیئت اجتماعی و مدنیت برای پیشرفت کار آن طبقه شریف تشکیل شده است نه چنانکه گمان رفته است که زبردستان برای حفظ زبردستانند. زبردستان و نیرومندان که خواجگانند باید پرورن یابند تا از ایشان مردمان برتر به وجود آیند، و انسان در مدارج صعود و ترقی قدم زند.

اصول اخلاقی که مردم تا کنون پیروی کرده‌اند در صلاح عامه، و طبقه اکثر یعنی زبردستان ترتیب داده شده است، نه در صلاح زبردستان و طبقه شریف. اینست که، باید آن اصول را بهم زد، و اصولی باید اختیار کرد که در صلاح حال شریفان باشد.

توضیح این معنی چنین است که، به عقیده نیچه نیکی و راستی و زیبایی که اموری است که همه پیشنهاد خاطر دارند، امور حقیقی و مطلق نیستند، آنچه حقیقت است اینست که همه کس خواهان توانائی است، و می‌خواهد زندگانی خود را بسط دهد و بالا ببرد، پس نیک و درست و زیبا می‌شمارد، آنچه را برای این غرض سودمند باشد و او را توانا سازد که بر دیگران چیره شود، و آنان را برای اغراض خود به کار برد. پس نیکی و درستی و زیبایی حربه‌ایست که به شخص بر استوار و پهناور ساختن زندگانی توانائی بدهد، پس نیکی و درستی و زیبایی امری است نه مطلق، بلکه اعتباری و اضافی است نسبت بکسی که او را منظور می‌دارد.

اکنون گوئیم، اصولی که امروز نیک و زیبا و درست ملحوظ می‌شود آنست که بندگان و دونان نیک دانسته و وسیله توانائی خود قرار داده‌اند به این معنی که در آغاز امر دنیا بر وفق خواهش مردمان نیرومند می‌گذشت و ناتوانان زبردست و بنده ایشان بودند، و لیکن نیرومندان اندکند و ناتوانان بسیار، پس این بسیاری را وسیله پیشرفت خود ساختند و به حيله و تدبیر اصول رأفت و شفقت و فروتنی و خیر خواهی و مهربانی و عدالت و کرامت را درازهان به صورت نیکی و درستی و زیبایی جلوه دادند، و قبولانیدند تا توانائی

نیرومندان را تعدیل کنند و از بندگی آنان رهایی یابند . و این مقصود را بیشتر به وسیلهٔ ادیان پیش بردند و نام خدا و حق را حصار آنها قرار دادند . سقراط و بودا آموزگاران بزرگ این تعلیماتند و از همه بزرگتر و به عقیدهٔ نیچه از همه بدتر عیسی مسیح است که اینهمه دربرادری و برابری مردم اصرار ورزید و در لزوم دستگیری و رعایت ناتوانان و بینوایان تأکید کرد ، و این همانا از آن بود که او از قوم یهود بود ، و آن قوم که وقتی شوکت داشتند و زبردست بودند و شهادت و ستمکاری و نیرومندی را نیک می‌دانستند ، چون به ذلت و مسکنت افتاده و از زمرهٔ بندگان و زیردستان شده بودند اصول اخلاقی بندگان را رواج دادند ، که رحم و مروت باید داشت و بینوایان و ناتوانان در نزد خدا عزیزند و باید ایشان را رعایت نمود ، و از دنیا باید کناره کرد و نفس را باید کشت ، پس اخلاق مسیحی اخلاق بندگی است و اخلاق خواجگی را تباه کرده است ، و گفتگوی برادری و برابری و صلح طلبی و رعایت حقوق زنان و رنجبران و امثال این سخنان که امروز در دنیا شایع شده ، از آن منشاء است و خدعه و تزویر و فریب است و مایهٔ فقر و ضعف و انحطاط می‌باشد ، و باید این اصول را خراب کرد و اصول زندگی خواجگی باید اختیار نمود .

اصول زندگی خواجگی کدام است ؟ فکر خدا و زندگی اخروی را باید کنار گذاشت که آن از ضعف و عجز برآمده است ، انسان باید فکر زندگی دنیا باشد و به خود اعتماد کند ، این آغاز خواجگی و رهایی از بندگی است . دیگر اینکه باید رأفت و رقت قلب را دور انداخت رأفت از عجز است فروتنی و فرمانبرداری از فرومایگی است حلم و حوصله و عفو و اغماض از بی‌همتای و سستی است ، مردانگی باید اختیار کرد بشر باید به مرتبهٔ « برتر » برسد (۱) « مرد برتر » آنست

---

(۱) مرد برتر که در اینجا مکرر مذکور می‌شود ترجمهٔ لفظ آلمانی *Übermensch* است و به فرانسه *Surhomme* ترجمه کرده‌اند یعنی کسی که از مردم متعارفی برتر باشد و در واقع فوق بشر باشد و به عقیدهٔ نیچه غایت وجود پیدایش مرد برتر است و ترتیب زندگانی و اصول اخلاقی باید چنان باشد که مرد برتر ظهور کند .

که از نیک و بد برتر باشد ، عزم و اراده داشته باشد ، قید و بند تکلیف و لوم نفس و وجدان را بگسلاند ، آنکه می گوید زندگانی دنیا قابلیت ندارد ، در واقع باید بگوید ، من برای زندگانی قابلیت ندارم نفس کشتن چرا ؟ باید نفس را پرورد . غیر پرستی چیست ؟ خود را باید خواست و خود را باید پرستید ، ضعف و ناتوانی را باید رها کرد تا از میان برود ، ورنج و درد در دنیا کاسته شود و ناتوان بر دوش توانا بار نباشد ، و سنگ راهش نشود ، مرد برتر و زبردست لازم است ، مرد زیردست اگر نباشد چه باک ؟ گروه مردمان غایت وجود نیست بلکه وجود خواص و مردان برتر غایت مطلوب است . مرد برتر آنست که نیرومند باشد و به نیرومندی زندگی کند ، و هواها و تمایلات خود را برآورده نماید ، خوش باشد و خود را خواجه و خداوند بداند ، و هر مانعی که برای خواجگی در پیش بیاید از میان بردارد و از خطر نهراسد و از جنگ و جدال نترسد .

بشر بر حسب فطرت و طبیعت بیرحم است ، و اصل همین فطرت است نفسانیت که امری فطری و طبیعی است بدنیت . جزء اعظم وجود انسان همان امور فطریست که شعور در آن مداخلیت ندارد ( به عبارت دیگر حال حیوانیت ) ادراک و وجدان و شعور و عقل ، جزء قلبی از انسان است و نباید به آن اعتماد کرد .

عشق و عاشق و معشوقی کاری است لغو ، و نباید مینای ازدواج باشد ، مزاجت باید میان نیرومندان واقع شود تا فرزندان نیرومند برآورند ، و مردان برتر ظهور کنند برابری زن با مرد و لزوم رعایت حقوق او نیز از سخنان باطل است اصل مرد است مرد باید جنگی بوده وزن و سیله تفنن و تفریح جنگیان باشد و فرزند بیاورد .

حاصل اینکه ، نیچه مذهب سوفسطائیان یونان را تجدید کرد که در امر اخلاق می گفتند ، میزان نیکی و بدی شخص انسان است ، هر چه نفس انسان خواهان است و می پسندد خوب است ، و خلافش بد است ، و این همان مذهبی است که دوهزار و چهارصد سال پیش از

این سقراط وافلاطون درمعارضه آن مجاهده کردند . وپیش بردند و ازاین رواست که نیچه سقراط را ازتباہ کنندگان زندگانی بشرمی خواند و نتیجه «مذهب افراد» (۱) است ، یعنی هر فردی خود را بخواهد و بردیگران برتری دهد وحفظ حسن روابط با دیگران را منظور نکند، وهمواره خود را توانا ونیرومند سازد ، امااینکه فرض از نیرومندی چیست؟ درست معلوم نیست، ظاهرکلام نیچه اینست که، توانائی برای اینست که به دیگری بتوان تجاوزکرد وبرتری نمود، ومعنی زندگانی همین است .

نیچه مانند بعضی ازحکمای پیشین قائل به ادوار است ، یعنی معتقد است که اوضاع جهان هرچند تجدید می شود و آنچه بیش بود ببعدها دوباره می آید ، وبقلوخلود رابه این معنی می گیرد .

این بود خلاصه بسیار مختصری ازفلسفه نیچه ، اگر بتوان این سخنان را فلسفه نامید ، ولیکن اگرچا داشتیم وجملاتی چند از این عبارات او را به فارسی در می آوریم می دیدید که بیان حکیمانه نیست شاعرانه است ، بلکه عربده مستانه است ، ازروی شور و مستی سخن گفته، وحق اینست که درنویسندگی مقامی بلنددریافته وازاین رو گفته هایش محل توجه وخواندنی است .

البته اگر آنچه منظور ومنوی نیچه است ، ازصورت عربده بیرون کنند وبه بیان معقول درآوند ، مطالبی هم دارد که مورد تصدیق است وکسان دیگرهم پیش از او گفته بودند . شہامت و شجاعت و غیرت و بلندی همت ومناعت وعزت نفس همه کس ممدوح و مستحسن بوده و هرکس خود را خوار وذلیل ساخته رذل ونا چیز خوانده شده است . بسیاری از دانشمندان پیشین فطرت انسان را برخود خواهی وخود پسندی دریافته ، واین خصلت را منشأ احوال و اعمال مردم دانسته بودند . حکما عموماً حسن اخلاق را وسیله کمال نفس خواسته ، و بسیاری از ایشان زندگانی اخروی وطمع بهشت و ترس دوزخ را بیمورد دانسته ، و عدالت و فضیلت را از آن رو ستوده اند که مایه

سعادت این جهانی شمرده اند . ناپسند بودن پاره‌ای از آداب مسیحیت و بعضی فرق دیگر ، مانند رهبانیت و مشقت دادن و مجروح ساختن بدن و امثال آن را بسیاری دیگر از صاحب نظران نیز عنوان کرده بودند . لزوم تندستی و نیرومندی تن و روان محل انکار هیچ خردمندی نبوده است ، و هرچه در آن تأکید و احتمال شود رواست . جنگ و جدال راهم بعضی از پیشینیان مایه بقای شجاعت و شهامت و دلوری در مردم و ملل پنداشته بودند . عروج برفلک سروری و مدارج کمال را نیز همه پسندیده و لازمه طبع بلند دانسته‌اند ، این سخن هم که حق و حقیقت در وجود خود انسان است و بیرون از او نیست محل اتفاق حکماست ، پس بنیاد عقاید نیچه درست است و تازگی هم ندارد و او اول بار آنها را کشف نکرده است . چیزی که يك اندازه تازگی دارد فروعی است که از این اصول درآورده و لحنی که در اظهار آن عقاید به کار برده است . لحنش چون شیوا و پرشور و بدیع است پسندیده و گیرنده است ، اما تعلیماتش که اصرار بر خود خواهی و مرجع دانستن خود بر دیگران و فدا کردن آنان برای هوای نفس ، و نیکو دانستن هر وسیله و اسبابی اگرچه بیرحمی و قساوت و بیداد ، و مکر و دروغ باشد کمتر عاقلی می‌تواند تصدیق کند ، و جا دارد که تردید کنیم در اینکه خود نیچه هم این سخنان را از روی جد گفته باشد ، و در هر حال این لحن یقیناً از روی حرارت و عصبانیتی است مانند آنکه برای مردم از بادیه پیمائی یا از عروض خشم و غضب دست می‌دهد و بعضی گمان برده‌اند که نیچه چون مزاجی علیل و نفسی سلیم و قلبی رقیق داشت و از این رو رنج فراوان دیده بود ، این عصبانیت برای او دست داده و این سخنان را علی‌رغم احوال خود گفته است ، و گر نه به آسانی می‌توان دریافت که انسان اگر همه برای خود خواهی هم باشد ، باید دیگران را بخواهد و راستی و درستی پیشه کند تا محل اعتماد اجناس نوع باشد ، چه هیچ فردی از وجود دیگران بی‌نیاز نیست و اگر او دیگران را نخواهد دیگران هم او را نخواهند خواست ، و تیره روز نخواهد بود و کسی که هیچکس را دوست ندارد ، و برای دوست حاضر به فداکاری نباشد ، دوستان نخواهد داشت . و نیچه این فقره

را در اواخر احوال درك کرده و در نامه‌ای که به خواهرش نگاشته می‌گوید ، « هرچه روزگار بر من می‌گذرد زندگانی بر من گراfter می‌شود ، سالهائی که از بیماری در نهایت افسردگی و رنجوری بودم ، هرگز مانند حالت کنونی ازغم پر ، وازامید تهی نبودم ، چه شده‌است؟ آن شده است که باید بشود ، اختلافاتی که با همه مردم داشتم اعتماد را به من ازایشان سلب کرده ، و طرفین می‌بینیم به اشتباه بوده‌ایم ، خدایا من امروز چه تنها هستم يك تن نیست که بتوانم با او بخندم . و يك فنجان چای بنوشم هیچکس نیست که نوازش دوستانه بر من روا بدارد . »

دیگراینکه ، مردم را به دو طبقه تقسیم کردن بعضی را خواص و گروهی را عوام خواندن ، بر فرض که درست باشد میزان وماخذش چیست؟ چه اشخاصی خواص و شایسته سروری هستند و چه وسیله اطمینان هست که نا اهلان جای خواص را نگیرند؟

و دیگر اینکه اگر داروین درست فهمیده است بر حسب فلسفه تحول تکاملی باید نوع بشر به طور کلی ترقی کند ، نه اینکه يك یا چند تن پیش بیفتند و سرور شوند ، و دیگران را برای اغراض خود در بندگی نگاه بدارند ، و باز به قول خود داروین یکی از مزایائی که انسان در راه ترقی از حیوانیت به دست آورده ، ظهور همین عواطف مهر و محبت و رأفت و شفقت است ، و از کجا که همین خصایل مایه ترقی نوع بشر نباشد ؟

و اما قول به ادوار چنانکه نیچه قائل بود و دانشمندان دیگر هم گفته اند گذشته از اینکه دلایل علمی محکم بر آن قائم نیست ، اگر چنین باشد جهان و زندگانی آن بکلی بی فلسفه است ، و چه لطفی دارد که احوال و اوضاعی که مدتی مدید در جهان جریان داشته ، همواره از سر گیرد ، و همان احوال عیناً تکرار شود ؟ و البته چنین نیست ، و تحول جهان برای تکامل است و کمالی که به سوی آن میرود ، یا نامتناهی است ، یا منتهی و مقصد بر ما معلوم نیست .

قول نیچه بر ادوار مبنی بر اینست که ، مقدار ماده و نیروئی که در ماده مؤثر است معین و محدود است ، و کم و زیاد

نمی‌شود (۱) و بنابراین چاره نیست جز از اینکه دور واقع شود ، ولی اخیراً نظریاتی پیش آمده و معلوماتی حاصل شده که این سخن را از مسلمیت انداخته ، و اکنون خلافتی از هر دو طرف قابل تصدیق است ، یعنی بنا بر معلومات امروزی علوم طبیبی در ماده و نیرو هم کاهش می‌توان قائل شد هم افزایش و دانشمندان دیگر هستند که در عالم وجود افزایش را اصل می‌دانند ، یعنی آنچه حقیقت است خاصیت وجودش اینست که همواره افزایش یابد، بنا بر این احتیاج نداریم بلکه نمی‌توانیم قائل به ادوار شویم و درمی‌یابیم که چگونه ممکن است سیر جهان در تحول تکاملی و بیکران باشد . در احوال حکمای دیگر که در پیش داریم باز به این مطالب برخورد خواهیم خورد.

---

(۱) به شرحی که پیش از این مخصوصاً در تكملة فصل چهارم از همین باب بیان کرده ایم .

## فصل ششم

### حکمای فرانسه

در فرانسه در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم، حکما در عین اینکه همه تکیهٔ معلوماتشان بر علوم جدید بود، در فلسفه مشربهای مختلف داشتند، گروهی تحقیقی بودند و بیش و کم از اگوست کنت پیروی می کردند، بعضی صرف مادی بودند و فلسفهٔ اولی را محل اعتنا نمی دانستند، جماعتی هم روحی بودند یعنی حقایقی غیر از ظواهر و عوارض محل نظر قرار می دادند، و بعضی به فلسفهٔ اولی نیز می پرداختند. و چون بازار علم و تحقیق و تعلیم و تعلم حکمت به خوبی گرم بود، و در دانشگاه فرانسه جمع کثیری عنوان استادی فلسفه را داشتند شمارهٔ حکما بسیار است، اما همه آن اندازه اهمیت ندارند که ما در این مختصر به معرفی ایشان بپردازیم و به اشارهٔ به آنها که برجسته ترند اکتفا می کنیم.

### اهیل لیتره (۱)

طبيب و اديب و فيلسوف بود، اثر بزرگش كتاب فرهنگي است كه براي زبان فرانسه تأليف کرده است. در فلسفه يكي از بزرگان پيروان اگوست کنت است و گذشته از بعضی جزئیات، اختلاف مهم او

---

Emile Littré (۱)



با مؤسس فلسفه تحقیق این بود که تدین به دین انسانیت را که  
اگوست کنت تأسیس کرده بود اختیار ننمود، و بسیاری دیگر از حکمای  
تحقیق نیز روش لیتره را پیش گرفتند. ولادتش در ۱۸۰۱ و وفاتش  
در ۱۸۸۱ واقع شده و هشتاد سال عمر کرده است.

## ارنست رنان (۱)

در ۱۸۲۳ زاده و در ۱۸۹۳ در گذشته است، نویسنده‌ای عالیمقام  
و بسیار باذوق است، بیشتر متوجه به تاریخ است و معتقد است که  
علم و حکمت در ضمن تاریخ به دست می‌آید، در آغاز عمر در رشته  
دیانت کار می‌کرد، اما به زودی از عیسویت ایمان بریده به علم  
پیوست، و معتقد شد که جز به وسیله تحقیق علمی به حقیقت نمی‌توان  
رسید، و بشر جز به علم به سعادت نایل نخواهد شد، ولیکن آنچه از  
آن روگردان شد اعتقاد به خوارق عادات و معجزات و کرامات بود،  
و آن نوع داستانها که در تورات و انجیل نقل شده، و تثلیث و الوهیت  
مسیح و امور دیگری از این قبیل که دین سازان اساس و اصول دین و  
مسیحیت قرار داده‌اند، و گرنه روی دلش به سوی تعلیمات دین بود،  
و مخصوصاً به حضرت عیسی و حواریون او و انبیاء بنی اسرائیل ارادت  
می‌ورزید، و قسمت عمده آثارش مربوط به تاریخ و تحقیق از دین یهود  
و مبنای دیانت نصاری است، اما نه بروجهی که کشیشان و اولیاء آن  
ادیان می‌پسندند اصول عقاید او اینست که، از ذات باری جز اینکه  
وجودش را تصدیق کنیم سخنی نباید گفت، او حقیقت و اصل است،  
و دیگر چیزها ظواهر و عوارضند همه از او برمی‌آیند و به او برمی-  
گردند. مشرب فلسفی «ارنست رنان» به مشرب هگل نزدیک است،  
و به وجهی می‌توان گفت اصالت تصویری است و خدا را همان مطلوب  
تصوری معقول غیر محسوس می‌داند، حقیقتی که در کل است ادراکی  
که در متن جهان نهفته است. به عبارت دیگر، خدا همان کل است،

یا کل همان خداست ، مشیتی است که به وقوع می پیوندد ، و هر کس باید همان را بخواهد که او می خواهد ، تا از این رو در تحقق مشیت الهی شرکت کرده باشد ، و از این شرکت نباید پاداشی منتظر بود که فضیلت و نیکی همانا بی توقمی است ، و فداکاری خود پاداش خود است . مدیر و مدبر جهان عشق است ، و دین و ذوق و نیکی . اشخاص خود - خواه منکر این عوالمند ولیکن خواه و ناخواه همین امور جهان را می گردانند . مردنیک وجود خود را وقف مطلوبی می کند که خود او به وصالش نمی رسد ، اما سر انجام تحقق می یابد و گل عالم انسانیت می شکفت . افراد می روند آنچه می ماند خیری است که صورت پذیر می کنند ، جای نفوس مردم در دامن خداست و جایی که بقا و ابدیت برای نفوس حاصل می شود آنجا است ، هر چه در طریق نیکی بکوشیم راه وصول به حق یا به عبارت دیگر ، سلطنت حقهای که مردم منتظر آن هستند نزدیک می شود و آن سلطنت علم است ، و بنابراین باید اختیار امور در دست اهل علم باشد و زمام امور را نخبه و زبده مردم باید در دست داشته باشند .

باری ارنست رنان در فلسفه تعلیمات تازه مخصوصی نیآورده است ، با اینهمه آثار ادبی که از او مانده او را در شماره حکمای عالی مقام می آورد ، گذشته از نگارشهای تاریخی آنچه از او بیشتر محل توجه است کتابی است به نام « یادگارهای کودکی و جوانی » ( ۱ ) و دیگری به عنوان « آینده علم » ( ۲ ) و دیگری به اسم « مکالمات و قطعات فلسفی » ( ۳ ) و دیگری به نام « حدیث نفس فلسفی » ( ۴ ) و کتابی که در احوالات حضرت عیسی ( ۵ ) نگاشته در میان مقدسین مسیحی غوغا بلند کرده است .

Souvenirs d'enfance et de jeunesse (۱)

Avenir de la science (۲)

Dialogues et fragments philosophiques (۳)

Examen de conscience philosophique (۴)

Vie de Jésus (۵)

## هیپولیت تن (۱)

این دانشمند نیز بیشتر ادیب و مورخ و نویسنده است ، اما قوه تحقیق و تشریح مطالب و نکته سنجی را به کمال دارا بود ، و به فلسفه نیز می پرداخت و در این رشته به اسپینوزا و هگل نظر خاص داشت ، ولیکن بر حسب طبیعت زمان تکیه اش به علوم بود ، یعنی فلسفه تحقیقی را می پسندید ، و به آن روش می رفت ، و در ادب و فلسفه صنایع نیز شیوه علوم به کار می برد در فلسفه تحقیقی هم که بیشتر مبنی بر مشاهده و تجربه است مایل بود که به طریق ریاضی و هندسی پیش برود ، و معلول را به نحو ضرورت از علت برآورد ، و نیز از خصایص او این بود که : با وجود تمایل به فلسفه تحقیقی به فلسفه اولی بی اعتقاد نبود ، و عقیده داشت که از ظواهر و عوارض تجاوز می توان کرد ، و به ذوات و حقایق نیز می توان رسید ، و به اندازه فیلسوفان تحقیقی دیگر از این جهت نا امید نبود ، و می گفت : راست است که من افق ذهن خود را محدود می بینم ، اما تنها حد ذهن خود را در می یابم و حد ذهن نوع بشر را نمی توانم معین کنم .

هیپولیت تن در فلسفه تعلیمات خاص که در کلمات حکمای بزرگ دیگر نتوان یافت ندارد ، اما نوشته هایش همه خواندنی است ، اثر فلسفی او که بیشتر اهمیت دارد کتابی است به نام «عقل» (۲) که در قوه ادراک و شعور تحقیقات به عمل آورده ، و از این رو در جمع کسانی است که به تأسیس علم روانشناسی به شیوه تحقیقی خدمت کرده اند ، زندگانی او از ۱۸۲۸ تا ۱۸۹۳ بوده است ،

## شارل رنویه (۳)

«رنوویه» از سال ۱۸۱۸ تا ۱۹۰۳ یعنی هشتاد و پنج سال زیسته ،

---

Hippolite Taine (۱)

Charles Renouvier (۳)      L'Intelligence (۲)

و پس از انجام دوره تحصیل به تعلیم و تدریس نپرداخته اما به وسیله تألیف و تصنیف دیرگاهی دانش پژوهان را مستفید ساخته ، و از حکمای معتبر فرانسه در نیمه دوم سده نوزدهم بشمار رفته است ، و از تعلیمات او فلسفه ای تأسیس شده که آن را « تجدید فلسفه نقادی » (۱) نامیده اند .

چون فلسفه نقادی گفته می شود کانت به یاد می آید ، و البته رنوویه اصول عقاید آن فیلسوف آلمانی را پذیرفته اما به هیوم و لایبنیتس نیز مراجعه کرده است ، با این خصوصیت که تنها تعقل را مبنای عقاید ندانسته ، عاطفه و ذوق و ایمان (۲) را هم دخیل کرده است اما ایمان به معنی مطلق ، نه ایمان به دیانت مخصوص معین .

رنوویه می گوید ، اصل عدم تناقض را نمی توانیم از دست بدهیم ، و ناچار یکی دو امر متناقض را باید بپذیریم ، پس می بینیم فلسفه باید مبتنی باشد یا بر وحدت وجود و عدم تناهی آن و اعتقاد به ذات و جوهر و وجوب و موجب بودن امور ، یا بر تعدد وجود و تناهی آن و اختیاری و حادث بودن امور و اشیاء ؛ چنانکه شماره و مدت آنها محدود و محدود بوده و آغاز و انجام داشته باشد .

رنوویه از روی تعقل و نیز بنا بر ذوق و عاطفه ، فلسفه دوم را اختیار کرده و فلسفه عقلی و استدلالی را با فلسفه اخلاقی و ذوقی متلازم ساخته است .

گفتیم ، رنوویه فلسفه نقادی کانت را پذیرفته و تجدید کرده است ، اما تصرفات نیز در آن به عمل آورده است . و نخست اینکه کانت می گفت ، آنچه ما می توانیم ادراک کنیم عوارض و حوادث (۳) است ، و عقل ما حکم می کند که ذواتی (۴) هم هستند که نمی توانیم ادراک کنیم . رنوویه وجود ذوات را منکر شده مانند ، هیوم می گوید ، جز حوادث که به ادراک ما درمی آیند چیزی بر ما معلوم نیست ، و

Lafoi (۲)      Néo - Criticisme (۱)

Phénomènes (۳)

Nous-mêmes یا La chose en soi (۴)

حتی نفس ما هم از حوادث است و بنا بر این وجود منحصر به مدرکات و مدرك است . حوادث در قالب مقولات ریخته می‌شوند ، و بر طبق آنها تصورات (۱) برای ماصورت می‌بندند و پشت سر یا بالای حوادث و تصورات نباید جواهر و ذوات و حقایقی که مبنای آنها باشند فرض کنیم ، نه روحانی و نه مادی و جسمانی و همچنین امر مطلق ( ۲ ) وجود ندارد ، و هر چه هست نسبی ( ۳ ) و نسبت است ، حتی اینکه خود ادراك هم نسبت ( ۴ ) است یعنی نسبت میان عالم و معلوم ( ۵ ) و این نسبتها که به ادراك ما درمی‌آیند تابع قوانین قبلی ( به آن معنی که کانت قائل بود ) ( ۶ ) و اصول معدودی هستند ، که همان مقولات می‌باشند و انسان جز اینکه امور را در قالب آن مقولات بریزد و تصوری از آنها دریا بدکاری نمی‌تواند بکند ، و البته خوانندگان متوجه هستند که در فلسفه کانت و رنوویه مقصود از تصورات همان حقایقی است که در آئینه ذهن مصور می‌شود ، نه اینکه موهوم و مخیل باشد این است که رنوویه با وجود این عقیده از اهل تشکیک بشمار نمی‌رود .

پس رنوویه پیرو کانت است ؛ با این قید که ذوات را منکر است و نیز در تعیین و شماره مقولات با او اختلاف دارد ، و معتقد است که رأس مقولات تصور شخصیت ( ۷ ) است ، یعنی چون مدرك ادراك حوادث کرد ، من و جز من یا عالم و معلوم را تشخیص می‌کند و تصور شخصیت برای او دست می‌دهد ، و مقولات دیگر کم و کیف و وضع است که مقولات سکونی ( ۸ ) هستند ، و کون و فساد ( ۹ ) و توالی ( ۱۰ )

L'Absolu (۲)      Rep ésentations (۱)

Relatif (۳)

Relation (۴) و این عقیده را نسبیت Relativité می‌گویند

à priori (۶)      Sujet et objet (۵)

Statique (۸)      Personnalité (۷)

Succession (۱۰)      Le Devenir (۹)

و غایت (۱) و فاعلیت (۲) که مقولات حرکتی (۳) می باشند . بنا بر اصلی که رنویه در پیش گرفت و به آن اشاره کردیم ، یکی از دو امر متناقض را اختیار کرد ، جهان و اجزای آن را منفصل و متکثر و محدود و معدود و از جهت مقدار و مدت متناهی دانست ، که هر يك از امور همچنین کلیه آنها آغاز و انجام دارد ، و نامحدودی و بی کرانی و بی آغازی و بی پایانی متصور نیست و نمی تواند متحقق شود ، جز اینکه مقدار و مدت و شماره آنها بر ما دانسته نیست .

پیوستگی و اتصالی که در امور اشیاء جهان به نظر می رسد ، نتیجه خطای ذهن است مانند شعله جواله ، و گرنه در حقیقت امور و اشیاء همه منفصل اند ، و افراد اصلند نه هیئت اجتماعی ، و از این جهت مذهب رنویه با لایبنتیس موافق و مانند او معتقد به جوهر فرد است اما برخلاف لایبنتیس جوهرهای فرد را معدود و متناهی می داند .

رنویه قاعده علیت را کلی نمی پندارد ، و حدوث بی علت را جایز می شمارد و از این رو معتقد به اختیار است ، و ایجاب را در همه مورد ضروری نمی انگارد ، و افعالی که از اسان سر می زنند ، و احکامی که مردم در امور می کنند اختیاری می داند ، و چون به ذوات معتقد نیست اختیار را در همین عالم حوادث قائل است ، به خلاف کانت که حوادث را موجب می داند و اختیار را جز در ذوات ممکن نمی پندارد .

رنویه مانند کانت معتقد است که انسان در اراده خود مختار است ، اما وجدان او انجام تکالیف را بطور قطع امر می کند (۴) و نیز همین حس تکلیف انسان را بر آن می دارد که به بعضی مسائل

Causalité (۲) Finalité (۱)

Impératif catégorique (۴) Dynamique (۳)

که در فلسفه کانت بیان کرده ایم .

حکم کند ، و معتقد شود ، مانند حکم به وجود خداوند و بقا و خلود .  
خدا یعنی همان نظام معنوی و اخلاقی که در جهان جریان دارد ، و می بینیم که در کارگاه گیتی عدالت حکمفرما است و تخلف از اعتدال مایه رنج است و کیفی دارد .

با این حال خداوند را هم رنویه بنا بر مسلک خود فرد محدود می داند ، و در این مورد نیز به وجود نامتناهی قائل نیست ، و اقتدار و اختیار را جز در فرد متشخص و ممکن نمی پندارد ، و از تشبیه خدا به انسان یعنی اینکه انسان خداوند را قیاس به نفس خود بکند باک ندارد ، اما درباره خدا حکمی نمی کند و اقرار به جهل دارد و می گوید ، همینقدر می دانیم که خیر کل است .

اشخاص نیک را می توان گفت ، باقی هستند اما اینهم فرض است ، و بهتر آنست که بگوئیم نمی دانیم .

به عقیده رنویه چون عدالت در امور جهان حکمفرما است ، همین فقره مبنای اخلاق است ، افراد نسبت به یکدیگر داین و مدیونند ، و باید به مقتضای این امر عمل کنند و این حالت را به نحو اعتدال نگاه بدارند ، و اگر چنین کنند صلح و سلامت برقرار خواهد بود ، افسوس که مردم به یکدیگر اطمینان ندارند ، و هر کس می خواهد دیگری را وسیله اغراض خود کند ، و از او بر باید ، اینست که میان مردم حال صلح و سلامت مبدل به جنگ و جدال شده است و حق مالکیت از وسائلی است که مردم برای دفاع خود در مقابل دیگران اختیار کرده اند ، و این حالت بی اعتدالی نتیجه خود پرستی و نفسانیت انسان است که مایه شر و فساد شده و عصیان آدم به این معنی است ، و همین فقره نیز دلیل است بر اینکه انسان در اعمال خود مختار می باشد و جبر در کار نیست .

اما مختاریت انسان که در گذشته سبب عصیان و هبوط او شده ، در آینده باعث عروج او می تواند شد ، و سعادت بشر را باید از حسن ارادت او منتظر بود ، نه از ترقی علم یا تحول طبیعی ، زیرا که رنویه تحول و تبدل احوال و انواع را هم چون منتهی به فرصت و حدت

وجود و موجب بودن امور می شود منکر است .

## الفرد فویه

«الفرد فویه» (۱) از حکمای بزرگوار فرانسه در عصر اخیر است ، در ۱۸۳۸ زاد و در ۱۹۱۲ در گذشته است ، از جوانی مبتلا به درد چشم و ضعف مزاج شد ، چنانکه نتوانست شغل تدریس را که اختیار کرده بود دنبال کند ، با اینحال سراسر عمر هفتاد و چهار ساله خود را به تحقیق و تألیف و تصنیف مشغول بود ، و آثار فراوان گذاشت . در سخنکوئی و نگارندگی زبردست ، سخنش گیرنده ، و نگارشش دلپذیر بود ، استفاده این حکیم نخست از افلاطون سپس از کانت و مندوبیران بوده است ، و شیوه او اینکه ، رأیها و مذاهب مختلف را با هم وفق دهد و سازگار کند . چنانکه یادگار مهم او در حکمت اظهار نظری است که بنا بر آن وجوب رابطه علت و معلول را با اختیار انسان (۲) در اعمال خود سازگاری می دهد .

خوانندگان این کتاب می دانند که این مسئله از مشکلات بزرگی است که هم ارباب ادیان و هم اهل علم و حکمت به آن مبتلا هستند ، به بیان اهل دیانت مسئله چنین طریقی می شود که ، چون قدرت مطلقاً از خداوند است ، و هر چه واقع می شود البته بنا بر مشیت او مقدر است ، پس چگونه می توان گفت انسان در اعمال خود مختار و مسئول است ؟ و چرا او را مکلف می دانند و به اعمالش پاداش و کیفر می دهند؟ و اگر اختیار با انسان است ، قدرت خدا و تقدیر و متصرف بودنش در جمع امور عالم چه معنی دارد ؟ و می دانید که در این باب رأیها مختلف شده ، بعضی بکلی جبری بوده ، یعنی انسان را بی اختیار دانسته اند ؛

---

### Alfred Fouillée (۱)

(۲) رأی وجوب رابطه علت و معلول را که در نتیجه آن عمل انسان موجب می شود ، به فرانسه *déterminisme* می گویند و اختیار همان است که *liberté* می خوانند .



و برخی معتقد به مختار بودن انسان بوده اند، و بعضی گفته اند : امر میانه این دو می باشد .

اما اهل فلسفه و علم می گویند : ما ناچاریم رابطه علت و معلول را واجب بدانیم ، یعنی هیچ امری بی علت واقع نمی شود ، و چون علت موجود باشد وجود معلول واجب است ، پس عمل انسان هم بی علت نمی شود ، و حتی وقتی که اراده بر عملی می کند اراده اش معلول علتی است ، و سلسله علتها پیوسته است ، و در اختیار انسان نیست ، پس اعمالش موجب است و چگونه ممکن است در اراده مختار باشد ، و در این صورت به مردم تکلیف کردن که حسن اخلاق و درستی کردار داشته باشید چه مورد دارد؟ و انسان را مسئول اعمال ناشایسته خود دانستن مبنی بر چه اساسی است ؟ از آنطرف بر حسب وجدان نمی توان گفت : انسان بکلی بی اختیار است ، و هیچ حرجی بر او نیست ، و اکثر فیلسوفان انسان را فاعل مختار دانسته اند .

اینست یکی از مشکلات حکمت که هر کس در آن باب نظری اتخاذ کرده ، و وجهی اختیار نموده است ، و در این کتاب ما بارها در ضمن بیان عقاید حکما به این مطلب اشاره کرده ایم .

الفرد فویه از آنجا که پرورده این دوره و اهل علم بود ، نمی توانست منکر وجوب رابطه علت و معلول شود ، از آنطرف مذاق و مشربش متمایل به روحانیت بود ، و طبعش از مادیتی که بعضی از اهل علم به آن می گرایند بیزار ، و دلش به مختار بودن انسان گواهی می داد .

و نیز چنانکه اشاره کردیم ، و خود او در نگارشهایش تصریح کرده است ، استاد حقیقی او در فلسفه افلاطون بوده و ذهن او با مثل افلاطونی انس کامل داشته است ، و نیز مذاقش را گفتیم ، این بود که ، در فلسفه در هیچ امر نظر را یکطرفی نباید قرار داد ، و آراء مختلف را باید جمع کرد و بایکدیگر سازگار ساخت .

پس در امر جبر و اختیار نظرش این شد که : نباید عنوان مسئله را این قسم کرد که بگوئیم انسان مختار است ، یا بگوئیم مجبور است ،

بلکه باید گفت ، اعمال انسان موجب است اما در راه اختیار سیر می کند . این عبارت بیان توضیحی لازم دارد .

اینکه اعمال انسان موجب است ، چندان توضیح نمی خواهد و هر کس اهل علم و تحقیق است به آسانی تصدیق می کند که امور عالم همه تابع قاعده و در تحت ضابطه است و رابطه علت و معلول واجب است ، و محققان وقتی که می گویند ، انسان اختیار ندارد نظر بهمین است که اعمال انسان هم مانند همه امور عالم تابع قاعده علت و معلول است ، پس موجب است و افراد فویه هم این قاعده را تصدیق دارد و می گوید ، هیچ معنی ندارد که بگوئیم اعمال انسان از قاعده ربط علت و معلول بیرون است ، گذشته از اینکه اگر هم وجوب رابطه علت و معلول را در اعمال انسان باطل کنیم ، و به اختیار بی وجه (۱) قائل شویم ، مقصود اصلی حکما از مختار دانستن انسان از میان می رود ، زیرا در آن صورت اختیارات یکسره تصادفی و بی مأخذ و بی معنی خواهد بود . و هر رأی از رأیها که بر آن تصمیم شود ترجیح بی مرجع است ، و نیکی و بدی در آن ملحوظ نتواند بود و پاداش و کیفر مورد نخواهد داشت . و اگر ترجیح بی مرجع نبوده و اختیارات موجه باشد ، ناچار پای علت و معلول در میان است .

پس موجب دانستن اعمال انسان اشکال ندارد ، اکنون به بینیم اینکه دانشمند فرانسوی می گوید ، انسان در راه اختیار سیر می کند چه معنی دارد و چگونه است ؟ اینجا است که پای مثل افلاطونی در کار می آید و برای اینکه مطلب روشن شود گوئیم ،

خوانندگان این کتاب و آگاهان می دانند که از زمانی که افلاطون به استادی حکمت شناخته شد ، این بحث میان اهل نظر پیش آمد که ، جهان مادی و محسوس نمودی است عارضی و صوری ،

---

(۱) به فرانسه *Liberté d'indifférence* یعنی در عمل میان

شقوق مختلف که پیش می آید تفاوتی نگذارند و یکی را به دلخواه اختیار کنند .

و این نمود را معنایی است نهانی که محسوس نیست ، بلکه معقول است ، یعنی جزئی نیست کلی است ، و به حس در نمی آید و باید عقل آن را در یابد معانی این امور صوری یعنی کلیات معقول را افلاطون به لفظی نامید که قدمای ما مثل (۱) ترجمه کرده اند ، و ارسطو که شاگرد افلاطون بود همین عقیده را داشت ، با این تفاوت که افلاطون مثل را دارای وجود مستقل و جدا از افراد محسوس می دانست ، و اصل و حقیقت می انگاشت و افراد محسوس را پرتو آنها می خواند ، ولی ارسطو برای کلیات وجود جداگانه قائل نبود و آنها را در افراد قائم می دانست و قدمای ما آنچه را در حکمت افلاطون مثل گفته بودند در بیان حکمت ارسطو صور اصطلاح کردند (۲)

در هر حال افلاطون و ارسطو متفق بودند در اینکه ، حقیقت اشیاء صورت آنها است ، و علم انسان بر اشیاء به صورت آنها تعلق می گیرد و علم به شیئی چون در ذهن حاصل شد دانشمندان ما تصور می نامند ، و تصور کلی را صورت معقول نیز می گویند اما در زبانهای اروپائی این معنی را بهمان لفظی می خوانند که افلاطون و ارسطو برای حقیقت اشیاء اختیار کرده بودند .

پس حکما از زمان باستان اساساً دو دسته شدند ، يك دسته محسوسات یعنی امور جسمانی و مادی را حقیقت دانستند ، و يك دسته معقولات را حقیقت شمردند خواه برای محسوسات حقیقتی قائل باشند ، ( مانند مشائیان ) خواه نباشند ( مانند افلاطونیان ) . دسته

(۱) Ideas (۲) البته خوانندگان ما صورتی را که اصطلاح حکما و به معنی حقیقت اشیاء است با صورتی که عامه و شعرا در مقابل معنی و حقیقت استعمال می کنند ، اشتباه نخواهند کرد که بکلی متباین بلکه متضادند ، و ما اینجا چون صوری می گوئیم مقصود منتسب به صورت به اصطلاح عامه است و چون صورت و صور می گوئیم به اصطلاح حکما است .

اول را اروپائیان حکمای مادی ( ۱ ) و دسته دوم را حکمای روحی ( ۲ ) خوانده‌اند ، نظر به اینکه این جماعت به نحوی ازانجا به وجود روح که امر معقول است معتقدند ( به اصطلاح ما متألهین یا حکمای الهی ) و چون این دسته معتقد به حقیقت داشتن صور ، یعنی آنچه به تصور ذهنی درمی‌آید می‌باشند ، مذهب آنان را به لفظی دیگر نیز خوانده‌اند ( ۳ ) مشتق از صورت یا تصور که ما هم از ناچاری مذهب اصالت تصور ، یا اصالت معقول ، یا اصالت صورت - ترجمه کردیم ، و اصالت علم و اصالت عقل و اصالت معنی نیز می‌توان گفت . حکمای اروپا هم که در علم و حکمت تجدید کردند همچنان منقسم به این دو دسته بوده و هستند ، هر چند نظر ایشان در امر ماده و روح و محسوس و معقول تحول کلی یافته است ( البته این حکما آنچه را به اختلاف مقام صورت یا تصور یا معنی یا معقول یا عقل یا علم می‌خوانیم متصل به مبدأ می‌دانند ، و بنا بر این بر حسب مقام منتسب به حقیقت انسان یا به حقیقت جهان می‌شود ) .

و اگر در فلسفه دکارت و اسپینوزا و لایبنیتس و برکلی و کانت و فیخته و شلینگ و هگل و شوپنهاور و مندوبیران ، که حکمای بزرگ اروپا می‌باشند . درست تأمل فرموده باشید ، برخورد اید به اینکه همه روحی بوده و اصالت صورت را معتقد بوده اند ، جز اینکه در همین مذهب طرق مختلف اختیار کرده اند . عقیده دکارت در این مبحث نزدیک به افلاطون و ارسطو بود ، و اسپینوزا وحدت وجودی شد و لایبنیتس مذهب جوهر فرد را اختراع کرد و برکلی جز صورت یا روح چیزی قائل نبود ، و محسوس و معقول را دو چیز ندانست و کانت از مذهب اصالت تصور نحاشی می‌کرد ، به ملاحظه اینکه با برکلی موافق نبود ، و نیز می‌ترسید گمان برود که اوغیر از تصورات ذهنی حقیقتی قائل نیست ، و دیدید که از پیروان کانت فیخته اصالت معقول درون ذاتی و شلینگ اصالت معقول برون ذاتی ، و هگل اصالت

---

Spiritualistes ( ۲ )      Matérialistes ( ۱ )

Idéalistes ( ۳ )

معمول مطلق را معتقد بودند ، و شوپنهاور نیز به وجه دیگر همین عقیده را داشت ، همه هریک به وجهی معتقد بودند که حقیقت آنست که به تصور عقلی در می آید ، یعنی امری معقول است و در جهان مادی هم آنچه محسوس می شود ، همان امر معقول است ( یا عقل یا علم یا روح یا نفس ) که نمایش و تجسم می یابد و امروز برای علمای طبیعی و حکمای تحقیقی هم معلوماتی دست داده است ، که هر دو دسته می توانند بهم نزدیک شوند ، یعنی آنان که مذهب اصالت معقول دارند ، و روحی هستند می توانند تحقیقی نیز باشند ، و علمای تحقیقی هم می توانند به وجهی با آنان هم آواز شوند و گفته هایی که بعد ازین در پیش داریم این نکته دقیق را روشن تر خواهد کرد .

پس از این مقدمه می رویم بر سر مطلب و می گوئیم : الفرد فویه از حکمای روحی بود یعنی امر معقول ( یا تصور یا صورت یا معنی ) را حقیقت می دانست ، و در این باب مذهب اوتازگی نداشت آنچه اختصاصی او است اینست که ، معتقد بود که تصور نیرو است ، یعنی معنایی که در ذهن است چنانکه بعضی گمان برده اند ، نمایش و تصویر صرف نیست بلکه حقیقتی است که منشأ اثر است و مانند نیروهای دیگر منتهی به فعل و عمل می شود ، و تصور تحقیق می یابد و از این رو معانی و تصورات را چون به این وجه منظور شود « تصور نیرو » می خوانند ( ۱ ) قول به تصور نیرو یعنی نیروئی که ناشی از تصور ذهنی است ، یا تصویری که منشأ نیرو می باشد که آن تصور را کم کم متحقق می سازد ، بنیاد فلسفه الفرد فویه است ، و او بر این بنیاد يك فلسفه تمام ساخته یعنی این بنیاد را در روانشناسی و علم اخلاق و علم مدنیت ( ۲ ) و کلیات فلسفه به کار برده است ، و اما اگر بخواهیم وارد رشته های مختلف از تحقیقات او که بر این بنیاد گذاشته شده بشویم سخن دراز می شود پس لب فلسفه او را به دو کلمه بیان می کنیم که ، الفرد فویه گذشته از اینکه همه حقیقتهای جهان را معقول و ناشی از معقول و معنی می داند ، در نفس انسان نیز علم و اراده که اکثر حکما از یکدیگر

تفکیک کرده دو قوه می‌پندارند او یک قوه می‌شمارد ، و علم و ادراک را با اراده و اراده را با علم و ادراک مقرون و لازم و ملزوم می‌خواند و وقتی که تصور می‌گوید ، مرادش معنی و علمی است که البته با اراده و عمل همراه است ، چه این دو امر دو وجه از یک چیز می‌باشند ، تصور ذهنی در مغز انسان با مبدأ حرکت همراه است ، و امکان ندارد که صورتی در ذهن حاصل شود که منشأ حرکت نباشد ، و هر گاه حرکت ظاهر و متحقق نشود از آنست که صورت دیگر نیز در ذهن هستند که بیش یا کم از حرکتی که باید از آن صورت ناشی شود جلوگیری می‌کنند شوپنهاور که اراده را حقیقت می‌داندست حق داشت اشتباهش در این بود که علم را عارضی می‌پنداشت ، و بر نخورده بود به اینکه اراده بی علم نمی‌شود و حقیقت امری است واحد که علم و اراده هر دو خاصیت او هستند ، جز اینکه این دو خاصیت همیشه به یک میزان نیستند و نسبت به یکدیگر شدت و ضعف دارند ، و این امر و احداثست که الفرد فویه تصور نیرو نامیده است ، بنا بر اینکه هم تصور یعنی صورت حاصل در ذهن است هم مبدأ حرکت ، یعنی خواهش و شوق و اراده است و زندگانی بلکه کلیه وجود ناشی از این مبدأ می‌باشد .

چون قبول کردیم که تصور نیرو است ، و هر علمی منتهی به عمل می‌شود ، یعنی معنی و منوی تحقق و وجود می‌یابد گوئیم ، یکی از معانی که در ذهن انسان هست تصور اختیار داشتن است ، بلکه می‌توان گفت هر امری که در ذهن انسان متصور می‌شود با تصور اختیار مقرون است ، پس تصور اختیار هم مانند معانی دیگر قوه تحقق دارد ، پس می‌توان گفت ، بهمین دلیل که ذهن انسان متوجه و مایل به اختیار است اختیار بیش یا کم زود یا دیر صورت پذیر می‌گردد ، و اینست معنی آن سخن که گفتیم ، انسان در راه اختیار سیر می‌کند .

قاعده رابطه علت و معلول (۱) درست است ، و بنا بر این اعمال انسان موجب (۲) است اما تصور چون نیرو است او خود علیت (۳)

Déterminé (۲)      Déterminisme (۱)

Causalité (۳)

دارد ، و تصور اختیار خود علت (۱) اختیار (۲) است جز اینکه اختیار از آغاز موجود و متحقق نیست ، بلکه در تحت اثر تصور و به تحقق می‌رود ، و هر چه پیش می‌رویم اختیار ما در اعمال بیش می‌شود اینست که گفتیم ، اعمال انسان موجب است ، اما در راه اختیار سیر می‌کند و به این بیان معلوم می‌شود که انسان نه مختار مطلق است نه یکسره مجبور است ، و امر میانه این دو می‌باشد ، و این یک نمونه است از اینکه الفرد فویه چگونه آرا و مذاهب مختلف را با هم جمع می‌کند .

پس این حکیم فرانسوی قاعده و جوب ترتب معلول را بر علت قائل است ، و به سبب قول بتصور — نیرو آن را منافی اختیار نمی‌پندارد بلکه آن قاعده را منشأ اختیار می‌داند و معتقد است که همان نیروی تصور که انسان را به سوی اختیار می‌برد به سوی کمالات اخلاقی دیگر از قبیل حس مسئولیت و ناخود خواهی و بی‌آلایشی و محبت کل نیز می‌رساند ، و به طور کلی مانند هر برت اسپنسر جهان را در سیر تکاملی می‌داند ، جز اینکه مانند حکیم انگلیسی مادی نیست و تکامل را منتسب به نیروی تصور یعنی نیروی امری معنوی می‌کند ، که آن سبب می‌شود که برای انسان بلکه برای سراسر جهان کمال مطلوب (۳) پیش می‌آید و همان فیهوئی که کمال مطلوب را پیشنهاد می‌کند آن را تحقق نیز می‌دهد ، و چون مؤثر در وجود تنها علل مادی نیست بلکه مؤثر حقیقی علل معنوی است ، و برای معنویات حد و انتهائی متصور نمی‌باشد ، پس می‌توان معتقد شد که طبع جهان چنانکه بعضی گمان برده‌اند تنها بقا مایل نیست ، بلکه تمایلش به افزایش است ، و بنابراین شاید که ترقی و تکامل جهان را بتوان بی پایان دانست . (۴)

اینست بنیاد فلسفه الفرد فویه و کسانی که بخواهند به تفصیل از

---

Liberté (۲)	Cause (۱)
(۴) در پایان بیان فلسفه نیچه به این فقره	Idéal (۳)

اشاره کرده‌ایم .

آن آگاه شوند ، باید به تصنیفات خود او مراجعه نمایند مخصوصاً به کتابهایی که « اختیار و رابطه علت و معلول » (۱) و « روانشناسی مبنی بر تصور - نیرو » (۲) و « اخلاق مبنی بر تصور - نیرو » (۳) و « آینده علم ما بعدالطبیعه (۴) نام دارد ، و البته مطلب بسیار دقیق است و ما همه را به اشاره گذرانندیم که این کتاب گنجایش تفصیل ندارد .

## ژان ماری گویو (۵)

« گویو » در حکمت و شعر و ادب گوهری بود که خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود . شاگرد الفرد فویه و پسر زن او بود در بیست و پنج سالگی از حکما به شمار رفت اما مسلول بود و در سی و چهار سالگی جوانمرگ شد ( ۱۸۵۴ تا ۱۸۸۸ ) . در این عمر کوتاه آثار گرانبها از خود گذاشت ، قدری به شعر و بیشتر به نثر . تحقیقات مهمش در اخلاق است و زیبایی شناسی و دیانت . دو کتابش که نامی تر است ، یکی به این عنوان است « اخلاق بی تکلیم و بی پاداش (۶) و دیگری عنوانش چنین است « بی دینی آینده » ( ۷ ) .

بنیاد عقاید گویو تقریباً همان عقاید نیچه است ، ولی در نتیجه یکسره مخالف او است ، زیرا که نیچه صرف انفرادی است و گویو همه اجتماعی است .

**La liberté et le déterminisme (۱)**

**Psychologie des idées - forces (۲)**

**Le Morale des idées - forces (۳)**

**L'avenir de la métaphysique (۴)**

**Jean Marie Guyau (۵)**

**Morale sans obligation in sancion (۶)**

**L'irreligion de L'avenir (۷)**



خلاصه نظر گویو اینست که ، در جهان اصل و حقیقت همانا زندگی و حیات است و حیات در سراسر جهان پراکنده است ، حتی جمادات هم جان دارند جز اینکه جانشان ضعیف است ، یعنی جانی است که هنوز رشد نکرده یا جانی که فروتوت شده است .

اما باید دید حقیقت زندگی چیست ؟ به عقیده گویو حقیقت زندگی افزایش و بسط یافتن و توانا شدن و تجاوز کردن است ، اما افزایش از خود است و زاینده است نه اینکه از دیگری بگیرد و بر خود بیفزاید و توانائی و تجاوزش به این وجه نیست که دیگری را زبون کند بلکه به جود کردن و فیض بخشیدن است ، طبع زندگی بر اینست که هم روبرو افزایش برود هم بسط بیابد ، افزایش به اینست که آنچه قوه و استعداد دارد به فعل بیاورد ، و بروز دهد بسطش به اینست که قوایش اعم از افکار و معلومات یا احساسات یا ارادات از خودش تجاوز کند و به غیر برسد ، زندگانی تمام آنست که برای بسیاری از دیگران به کار برسد . خود خواهی مطلق با زندگانی سازگار نیست ، فقط خود را خواستن خود را محدود کردن و کاستن است ، اگر جود و فیض نباشد مرگ خواهد بود چونکه حیات باقی نمی ماند مگر به شرط اینکه انتشار یابد .

اینست که ، کمال خود خواهی در کمال غیر خواهی است ، و اخلاق نمی تواند انفرادی بوده بلکه به ضرورت باید اجتماعی باشد ، اگر فرد در جماعت زندگی نکند زندگی چه معنی دارد ؟ اگر وجود افزایش و بخشایش و فیض نداشته باشد چگونه می توان گفت زنده است ؟ و اگر غیر نباشد فیض چگونه صورت می پذیرد ؟

بنا بر این حسن اخلاق یعنی غیر خواهی مبنی بر تکلیف و تکلف نیست ، چون لازمه زندگیست و حقیقت آنست و بهمین دلیل پاداش هم ندارد ، چون خوش خوئی موافق طبیعت و بد خوئی مخالف است . در هیئت اجتماعیه هم اگر تخلف از حسن اخلاق را کیفر میدهند برای انتقام و تلافی نباید باشد ، بلکه برای حفظ و

دفاع جامعه است .

رأفت و شفقت انسان که نیچه می گفت ، خوی بندگان نیست بلکه طبیعت و فطرت انسان مخصوصاً خواجگان است ، و گویو می گفت من يك دستم در دست هم قدمان است ، و دست دیگرم برای دستگیری افتادگان است ، بلکه باك ندارم که هر دو دستم را بسوی افتادگان دراز کنم .

رغبت انسان به صنایع و هنرهای زیبا نتیجه همان تمرینی است که از حیات کردیم ، که طبعش بر افزایش و بسط یافتن است ، زیرا که هنر به وجود آوردن زیبایی است و زیبایی آنست که زندگانی را پر مایه و متمتع سازد ، پس توجه انسان به هنر از روی احتیاجی است که به پر مایه کردن زندگی دارد ، و هنر در واقع احساسات لطیف را از یکی به دیگری فایض می نماید ، اینست که ، از ضروریات زندگی شمرده می شود و هر چه فیضی عام تر باشد بزرگتر هست .



مبنای دیانت به عقیده گویو همان ربط و اتصال انسان است به جهت وابستگی زمان ، یعنی رابطه انسان با جامعه کوچکی که در آن زیست می کند به واسطه دیانت تبدیل میشود به رابطه با جامعه بزرگتری که هر چه بسطی بیشتر باشد بهتر است ، در واقع دیانت جهت جامعه کلی بشر است ، بلکه رابطه بشر به کل جهان و به مبدأ و حقیقت آنست ، پس دین باید یکی باشد . آنچه مایه اختلاف مردم در دیانت شده است ، احکام و افسانه ها و آداب مناسکی است که با دیانت همراه کرده و آنها را لباس حقیقت قرار داده اند ، و اینکه گویو می گوید ، آیندگان بیدین خواهند بود به این معنی است که این لباسها که بر حقیقت پوشانیده اند باید از میان برداشته شود ، و از این جهت میان مردم اتحاد دست می دهد و یکی از موجبات بزرگ جنگ و جدال مرتفع گردد ، به عبارت دیگر ، از بیدینی آینده آن قسم که گویو در نظر دارد حقیقت و مرتبه اعلای دین و تمدن را

می‌خواهد ، زیرا حقیقت دین که هیچگاه باطل نمی‌شود آنست که ،  
شخص از ظاهر به باطن متصل گردد . آنکه مایهٔ نفاق است قشریات  
دین است و چون چشم بصیرت مردم باز شود مغز را که یکی بیش  
نیست ، و همان حکمت و عرفان است می‌گیرند و قشرها را دور  
می‌اندازند .

از فلسفهٔ گویو به این کلیات باید اکتفا کنیم که هر چند تحقیقات  
بسیار دلکش است این مختصر بیش از آنچه گفتیم گنجایش ندارد .

# فصل هفتم

## آخرین منزل

### بخش اول

#### مقدمه

سیر اجمالی ما در حکمت اروپا به پایان سده نوزدهم و آغا سده بیستم میلادی رسید .

گذشته از اینکه حرکت ما سریع و توقف ما در مراحل و منازل کوتاه و مختصر بود . بسی از مراحل را هم وادیده نشده ندرک کردیم ، یعنی بسیاری از دانشمندان را مسکوت گذاشتیم و از بیان تحقیقات ایشان چشم پوشیدیم تا افکار خوانندگان ما که تازه در این خط افتاده اند پر مشوش نشود ، و اذهانشان مکرر نگردد ، بنا بر این به ذکر اشخاص برجسته و بیان تعلیماتی که آگاهی از آنها واجب است اکتفا کردیم .

در سیر حکمت درسی چهل سال گذشته کار مشکلتر از پیش است ، اشخاصی که تحقیقات فلسفی کرده اند فراوانند و مذاهب و آراء ایشان بسیار مختلف و متشتت است . کسانی که به علوم و فنون ریاضی و طبیعی اشتغال داشته اند و دارند ، مبانی و اصول و نتایج حاصل از آن فنون را تکیه گاه نظر خود ساخته ، آنچه را فلسفه علمی (۱)

نامیده‌اند قوت داده‌اند . جماعتی پابند عقاید دینی مسیحی بوده و افکار جدید را به آن سو کشانیده تا بتوانند اصول دین را تأیید کنند (۱) . گروهی دنبال تعلیمات کانت و فلسفه نقادی (۲) را گرفته‌اند . بعضی مذهب اصالت معقول (۳) و مخصوصاً فلسفه هگل را پسندیده‌اند برخی مذهب روحی (۴) و دوگانگی جسم و روح را دنبال کرده‌اند ، و بعضی وحدتی روحی یا مادی شده‌اند . بسیاری از دانشمندان به روش اگوست کنت رفته و فلسفه تحقیقی (۵) را اختیار کرده‌اند ، و از این جماعت بعضی صرف مادی شده یعنی در مذهب مادی (۶) جازم بوده‌اند ، و برخی در مذهب مادی جزمی نشده ولیکن در تحقیقات خود امور باطنی را دخیل نساخته‌اند ، و این جمله در عین اینکه هر یک یکی از مسلکهای پیشین را دنبال کرده‌اند در همان مسلک تصرفات نیز به عمل آورده و از خود عقاید و افکاروی اظهار داشته‌اند ، چنانکه مثلاً فلاں که به مذهب کانت رفته است نمی‌توان گفت با وجود کانت از او بی نیازیم ، یا دیگری که در اصالت معقول سخن گفته است نمی‌توانیم بگوئیم ، هگل ما را از او مستثنی می‌سازد ، زیرا مروجان با استعداد اروپا این صفت را داوند که در هر کار به تقلید و تبعیت صرف از پیشینیان کمتر مقید می‌شوند ، و تنها به فرا گرفتن تعلیمات دیگران اکتفا نمی‌کنند و غالباً فکر خود چیزی می‌افزایند یا افکار را منقلب می‌سازند .

نکته دیگر اینکه ، هر چند بسیاری از مباحث مانند ریاضیات و طبیعیات که پیش ازین جزء حکمت و فلسفه بود از آن بیرون رفته ، و عنوان علوم و فنون دریافته و اهل تحقیق را مشغول ساخته است ،

**Philosophie religieuse (۱)**

**Philosophie critique (۲)**

**Spiritualisme (۴)      Idéalisme (۳)**

**Philosophie Positive (۵)**

**Matérialisme (۶)**

با این حال مباحث فلسفی همواره بسط و وسعت گرفته و مسائل تازه طرح شده ، و تحقیقات جدید موضوع یافته بعضی از آنها کم کم علم و فنی مستقل تشکیل داده ، و برخی هنوز به آنها نرسیده که فنی خاص شود ، و هر کدام از این دو قسم باشد در هر حال ارتباطشان با فلسفه قطع نشده و در سیر حکمت ناچار باید به آنها توجه کرد ، چنانکه روانشناسی (۱) یعنی معرفت نفس و مطالعه در احوال انسان از حیث تعقل و تفکر و تخیل و احساسات و تخلق و امور فطری یا ارادی او عرض عریضی پیدا کرده ، و بسیاری از محققان را مشغول ساخته ، و کار به جایی رسیده که فنی مهم و مستقل شده است . با اینکه همواره يك شعبه بزرگ از فلسفه نیز بشمار می رود . همچنین فن جدیدی که اگوست کنت جزء طبقه بندی علوم شماره کرده و موضوع بحث قرار داد ، یعنی علم مدنیت (۲) اهمیتی به کمال یافته است . بنیاد اخلاق و مسئله جبر و اختیار و مبانی سیاست مدن نیز پیوسته از مباحث مهم فلسفه بوده است دیگر از مباحثی که کم کم فنی مستقل تشکیل می دهد مبحث زیبا شناسی (۳) است . مسائل فلسفه اولی و الهیات نیز همواره موضوع بحث است ، اما پیشرفت در آن مسائل مانند مباحث دیگر نیست هر چند آنچه راجع به نفس است در ضمن روانشناسی رو به توسعه است ، و درباره حقیقت جسم و مبادی آن نیز علمای طبیعی به تحقیقات دقیق رسیده اند .

پس وارد شدن ما در تحقیقات فیلسوفان معاصر اروپائی با طرح این کتاب که برای آشنا ساختن دانش پژوهان ما به اصول عقاید فیلسوفان مغرب زمین است ، بی تناسب به نظر می آید . اگر به اشاره و اختصار بگذرانیم با آنکه هر کدام از آنها مقدمات و بیانات وافی لازم دارد چیزی دستگیر نخواهد شد ، و اگر بخواهیم بیان را وافی کنیم کتابی جداگانه و مفصل باید نگاشت ، خاصه اینکه در همین سالهای اخیر در فنون ریاضی و طبیعی معلوماتی به دست آمده که

---

Psychologie (۱)

Esthétique (۳)

Sociologie (۲)

نظریات فلسفی بدیع پیش آورده است ( ۱ ) چنانکه ممکن است به زودی اساس فلسفه بلکه بنیاد عقاید علمی یکسره عوض شود به شرط اینکه جنگ عالم سوزی که فعلا در کار است به زودی خاتمه یابد، و کسی باقی بماند که به تحقیقات فلسفی بپردازد ، و در هر حال عقبانی که همین جنگ در پیش دارد سبب خواهد شد که بعد از جنگ افکار دیگرگون شود و در خطوطی سیر کند، که امروز پیش بینی نمی توان کرد .

بنا بر این از شرح عقاید فیلسوفان معاصر صرف نظر می کنیم و منتظر می شویم تا عالم آشفته قراری گیرد ، و دانسته شود که افکار در چه خطوط سیر خواهد کرد ، ولیکن ، از گذشته گان اخیر باز دانشمندان بزرگ هستند که از نظریات ایشان هنوز سخنی نگفته ایم و به ملاحظه اهمیت که به تحقیقاتشان داده شده و تأثیری که در اذهان داشته و از قائدين والامقام افکار امروزی شمرده می شوند ، وام دار شرح این قصه هستیم و باید این تکلیف را هم ادا کنیم آنگاه به خوانندگان خدا نگهدار بگوئیم .

## بخش دوم

### ویلیام جیمز (۱)

«ویلیام جیمز» امریکائی است ، و فلسفه اورنگ و بوی طبیعت و سلیقه امریکائی دارد اما چون سرچشمه معارف امریکا همان علم و حکمت اروپا است اگر تعلیمات ویلیام جیمز را ضمن سیر حکمت

(۱) مانند رأی انشتین و نظری که درباره حقیقت جسم و نور و الکتریسیته پیش آمده و آرائی که در چگونگی حیات ظهور کرده است و شرح آنها مفصل است .

William james (۲)

اروپائیان بیان کنیم بی مناسبت نیست ، بلکه اگر نکنیم سیر ما ناقص خواهد بود .

این دانشمند که مردی بزرگوار بوده در امریکا در سال ۱۸۴۲ زاده ، و در کودکی به همراهی پدرش به اروپا آمده و در انگلستان و فرانسه و سپس تحصیل مقدمات کرده ، سپس در جوانی به امریکا برگشته و آنجا علوم پزشکی فرا گرفته ، و به رتبه دکتري رسیده و معلومات دیگر نیز به دست آورده ، و کم کم به مقام استادی و مدرسی نایل شده و سراسر عمر را به اشتغال به علوم گذرانیده و از تدریس علوم طبیعی به تعلیم فلسفه پرداخته ، و در سال ۱۹۱۰ در شصت و هشت سالگی در امریکا در گذشته است . نگارش و تصنیف متعدد دارد آنچه بیشتر محل نظر است کتابی است در روانشناسی (۱) که از مأخذ این علم بشمار می رود ، و تلخیصی نیز از آن به چاپ رسیده است ، و دیگر رساله ای به این عنوان « انواع سیرباطنی انسان » (۲) ، و دیگر کتابی به نام « پراگماتیس » (۳) که معنی آن را بعد از این بیان خواهیم کرد . اینک با کمال اختصار به تعلیماتی که آن فیلسوف در این تصانیف آورده است نظری می اندازیم .



چنانکه گفتیم ، ویلیام جمز پزشک و از ارباب علوم طبیعی بود ، و در تحصیل علم و کسب معلومات تازه بهمان شیوه علوم طبیعی ، یعنی مشاهده و تجربه عمل می کرد و به این شیوه اعتقاد راسخ داشت ، و تا آخر عمر در هر فن و هر رشته از علم وارد شد این شیوه را از دست نداد ، و در کسب علم جز مشاهده و تجربه طریق دیگری را سودمند ندانست ، و استدلال و تعمقی را که مبتنی بر مشهودات و تجربیات نباشد بیهوده انگاشت . اما در پزشکی به عمل معالجه بیماران پرداخت

---

Psychology (۱)

The Varieties of religious experience (۲)

Pragmatism (۳)



و به تحقیق علمی و تدریس فنون مختلف مربوط به پزشکی اکتفا کرد، و در این فنون هم بیشتر به علم کلیات احوال بدن و اعضا (۱) متوجه بود، یعنی درواقع «جان شناسی» (۲) را فن خود قرار داده بود، و در ضمن مطالعه این مباحث ناچار به چگونگی احوال و اعمال منزه سر و پی ها (اعصاب) بر می خورد و از این رو به اعمال دماغی متوجه می شد، و این امر او را طبعاً به ملاحظه امور ذهنی و آثاری که روحی می نامند کشانید، به عبارت دیگر، از جان شناسی به روان شناسی رسید، و کم کم درین بحث مستغرق گردید و تبحر کامل دریافت، چنانکه نخستین تصنیف مهم او در همین فن به ظهور رسید و از کتاب روان شناسی او نام بردیم.

تا کنون ما چندین بار در ضمن بیان تعلیمات حکما از روان شناسی سخن به میان آورده ایم، و به اصول عقاید بزرگان این فن اشاره کرده ایم، ولیکن در این باب نیز مانند مباحث دیگر البته نمی توانستیم وارد تفصیل بشویم. درباره تحقیقات ویلیام جمن نیز جز این نمی توانیم کاری بکنیم، و بنا بر این همینقدر به اشاره می گوئیم، فیلسوفان پیشین مخصوصاً آنها که حکمای الهی خوانده می شوند معتقد بودند که انسان گذشته از بدن و نفس حیوانی، دارای نفسی است که آنچه آثار روحی و عقلی می گویند ناشی از اوست، و آن را جوهری مجرد می دانستند و درباره نفس و چگونگی پیدایش و تهذیب و تکمیل و باقی یا فانی بودن او بحث می کردند، چنانکه در این مسائل هم در این کتاب اشاراتی به آن بحث ها کرده ایم.

پس از آنکه دانشمندان اروپا بحث حکمت را تجدید کردند، و به تحقیقات تازه پرداختند، باز بسیاری از ایشان به همان عقیده پیشینیان گرائیدند، و بعضی هم مادی شدند و منکر جوهریت و تجرد و بقای نفس گردیدند، و از عقاید مختلفی که در این باب پیش آمد به اجمال آگاه شدید.

Physiology (۱)

Biology (۲) یعنی معرفت امور مربوط به حیات.

در این اواخر محققان بیشتر بر آن شدند که معلوم کردن جوهریت و مجرد و بقای نفس برای ما یا اصلاً مقدور نمی‌باشد ، یا اگر هم هست امروز معلومات ما برای رسیدن به آن مقصود کافی نیست ، و بهتر آنست که در چگونگی آثار روحی و نفسانی مطالعه کنیم و در این مطالعات هم به شیوه علوم جدید ، یعنی مشاهده و تجربه برویم ، و الحق در این صد سال اخیر دانشمندان اروپا و آمریکا رنج فراوان برده و معلومات بسیار فراهم آورده‌اند ، چنانکه امروز روان شناسی از فنون مهم و بسیار قابل توجه می‌باشد ، و محور فلسفه واقع شده است در عین اینکه از طبیعیات و علوم تحقیقی به شمار می‌رود ، و ضمناً واسطه انتقال از طبیعیات به الهیات نیز می‌شود چنانکه در مورد ویلیام جمز چنین شده است .

باری گذشته از ارباب دیانت که اعتقاد به وجود نفس یا روحی که جوهر مجرد باشد در واقع از ارکان عقاید ایشان است اهل علم این دوره چون نفس یا روح می‌گویند نظریه جوهریت و تجردش ندارند و مرادشان آثاری است که به نفس نسبت داده می‌شود ، از علم و اراده و کلیه امور ذهنی جز اینکه بعضی به جزم یا به احتمال معتقدند که ، نفس حقیقتی است مستقل که به مطالعه در آثار او باید کم کم به چگونگی وجود او پی ببریم ، و بعضی منکرند و آثار نفسانی را ناشی از قوای طبیعی و بدنی می‌دانند .

در اینجا لازم است که گوشزد نمائیم که ، آثار ناشی از نفس دو قسم است بسیاری از آنها چنان است که نفس در حین وقوع آنها را یا اصلاً ادراک نمی‌کند ، مانند عملیاتی که بدن در تحلیل و جذب غذا صورت می‌دهد ، یا می‌تواند ادراک کند ولی غالباً متوجه آنها نیست ، مانند تنفس که توجه نفس در آن مداخله ندارد ، و این قسم امور را فریزی یا فطری می‌گویند (۱) قسم دیگر از آثار نفس امور ذهنی می‌باشند از احساس و تخیل و تعقل و اراده و مانند آنها که یا بدون توجه

(۱) *Instinctifs* وقوه را که مبدأ این امور و آثار است *Instinct*

می‌نامند یعنی غریزه .

نفس واقع نمی‌شود یا اگر واقع شود تا نفس متوجه نباشد وارد ذهن نمی‌گردد ، و آنها را امور عقلی می‌توان گفت .

اگر درست تأمل کنیم در می‌یابیم که هر هنگام نفس به امری متوجه است و آن امر وارد ذهن می‌شود ، البته نفس از خود آگاه است و اگر از خود بیخود باشد امکان ندارد که از امر دیگری آگاه شود ، چنانکه شخص وقتی که در خواب است آوازاها بگوشش می‌رسد ، اما چون از خود بیخود است آنها را ادراک نمی‌کند ، و آن امور وارد ذهن نمی‌شود همچنین است در بیهوشی که شخص از خود بی‌خبر است ، یا در احوال دیگری که انسان از خود بیخبر می‌شود .

پس خواه به وجود نفس به طور جوهر مجرد یا حقیقت مستقل قائل باشیم خواه نباشیم ، منکر نمی‌توانیم شد که در انسان قوه‌ای هست که او را از وجود خود آگاه می‌کند و آگاهی از امور دیگر هم بسته به او است ، این قوه یا این حالت در زبانهای اروپائی لفظی دارد (۱) که ما هم محتاجیم برابر آن را داشته باشیم . قوه تنبه یا انقباض به آن معنی نزدیک است ، ولیکن از این الفاظ معنی امر عارضی بیشتر مستفاد می‌شود ، و به گمان ما اگر لفظ « خود آگاهی » را برای این قوه یا این حالت اختیار کنیم و مصطلح بسازیم با لفظ و معنی اصطلاح اروپائی تقریباً درست موافق است و مراد را می‌رساند . ( ۲ )

---

### Conscience (۱)

(۲) لفظ ذهن درست بر این معنی صدق نمی‌کند ، چون ذهن چیزی است که آن قوه در واقع متعلق به او است . و بهتر آنست که ذهن را برای ترجمه **esprit** بکار ببریم . لفظ آگاهی به تنهایی هم آن معنی را می‌رساند ، اما چون آگاهی به معانی دیگر نیز استعمال می‌شود و پر شیوع دارد به گمان ما خود آگاهی بهتر است . لفظ شعور و مشعر هم بدنیست اما همان عیب را دارد ولیکن در هر مورد که صراحت در



اینک گوئیم ، در علم روانشناسی مهمترین مسائل بحث در این قوه خود آگاهی است که چیست ؟ و چگونه است ؟ البته کسی که معتقد به نفس مستقل از بدن می باشد خود آگاهی را خاصیت نفس می داند چنانکه پیشینیان همین قوه را نفس می گفتند ، اما خواه معتقد باشیم خواه نباشیم در علم نمی توانیم به این عبارت قانع شویم که خود آگاهی خاصیتی است از نفس ، و باید بکوشیم تا چگونگی و حقیقت آن را دریابیم .

علمای طبیعی چون در احوال و اعمال بدن انسان و حیوان مطالعه کرده اند ، برخوردند به اینکه وجود پی (عصب) در اعضا بدن این کیفیت را پیش آورده است که چون بزرگ نقطه از بدن تأثیری وارد شد ، در نقطه ای دیگر که به وسیله عصب به آن مرتبط است حرکتی غیر اختیاری حادث می شود ، و غالب اعمال بدن از این نوع است ، و این نوع عمل و حرکت را عمل و حرکت انعکاسی (۱) گویند ، و گذشته از اعمال بدنی بسیاری از اعمال دماغی هم که



معنائی که در اینجا یعنی در علم روانشناسی منظور ماست مقصود نباشد ، الفاظ تنبیه و انتباه و شعور و مشعر و ادراک و التفات و آگاهی و هوش و مرادفهای آنها را می توان به کار برد . ضمناً خاطر نشان می کنیم که ، لفظ Conscience معانی دیگر هم دارد که در ترجمه آن معانی لفظ خود آگاهی مناسب نیست ، مثلاً در بعضی موارد فکر و عقیده و حس تکلیف و انصاف باید گفت ، و یکی از معانی آن ادراک نیک و بد است و قوه ای که در انسان هست که چون نیکی و ادای تکلیف کند نفسش شاد است ، و چون به عکس باشد نفس مضطرب است و سرزنش می کند ، و زیاده از چهل سال پیش اینجانب آن لفظ را در این مورد وجدان ترجمه کردم و اکنون به این معنی مصطلح شده است .

Mouvement reflexe یا Action reflexe (۱)

مربوط به روانشناسی می‌شود از نوع حرکت و سمن انعکاسی است ، ولیکن چون به امور ذهنی و آنچه مربوط به خود آگاهی است می‌رسیم می‌بینیم همه را نمی‌توان به اعمال انعکاسی توجیه نمود ، و ویلیام جمز مانند بسیاری از علمای روانشناسی که در این باب دقت کرده‌اند ؛ دریافت که معانی و تصورات ذهنی (۱) مبحث دیگری است که تحقیق در آنها هر چند مانند تحقیق در امور دیگر علمی مبتنی بر مشاهده و تجربه است ، اما مشاهده و تجربه در آنها با مشاهده و تجربه ای که در امور جسمانی بکار است فرق دارد ، چه در امور جسمانی مشاهده و تجربه بیرونی است ؛ یعنی به وسیله حواس ظاهر دست می‌دهد و مخصوصاً به چشم درمی‌آید اما چگونگی معانی و صور ذهنی و امور مربوط به خود آگاهی و احوال او به احوال ظاهر معلوم نمی‌شود ، و باید به ضمیر رجوع کرد ، و مشاهده و تجربه در آنها درونی است ، و اروپائیان برای این نوع مشاهده اصطلاحی دارند (۲) که ما می‌توانیم درون نگری ترجمه کنیم .

در باب چگونگی و حقیقت خود آگاهی گروهی از علمای روانشناسی که اکثر انگلیسی بودند ، و پیش از این ما به آنها اشاره کرده ایم اظهار عقیده کرده بودند ، که نفس و خود آگاهی ! و چیزی نیست مگر اجتماع و ترکیب معانی و صورتی که در ذهن وارد و مجتمع می‌گردد ، و ذخیره می‌شود ، و بر سبیل تشبیه می‌توان گفت ؛ همان قسم که جسم عبارتست از مجموعه ای از اجزاء مادی که آنها را ذره و جزء لایتجزی می‌گویند ، نفس و خود آگاهی هم عبارتست از مجموعه ای از اجزاء که آن اجزاء همانا معانی و تصورات می‌باشند . ویلیام جمز در این باب در نتیجه مطالعات خود در روانشناسی با حکمای انگلیسی مخالف شد ، و گفت حقیقت نفس مجموعه ای از معانی و تصورات نیست ، بلکه خود آگاهی امری متصل و احد است . راست است که معانی و تصورات که احوال عارض بر خود آگاهی می‌باشند متکثرند و بسیارند ، اما وحدت نفس وحدتی نیست که از اجتماع این متکثر ها حاصل

شود ، و نیز نفس واحدی نیست که منقسم به متکثر ها شود بلکه خود آگاهی ذاتاً وحدتی است متکثر ، و کثرتی است واحد ، چنانکه در مقام تشبیه می گوئیم ، اندیشه انسان به الفاظ درمی آید و الفاظ متکثرند اما اندیشه يك امر واحد است ، و نمی توان گفت از اجتماع الفاظ ساخته شده یا اجتماعی از الفاظ اندیشه انسان را می سازد .

با اینحال ویلیام جمز حکم نمی کند به اینکه نفس جوهر است ، زیرا اولاً نمی دانیم جوهر چیست ؛ و ثانیاً اگر جوهر بود ذاتاً ثابت و بی حرکت می بود ، و حال آنکه می بینیم خود آگاهی ذاتاً جنبنده و جاندار است و می توان آن را به نهری جاری مانند کرد .

از جمله نظریات ویلیام جمز اینست که ، به خلاف بعضی از محققان که خواسته اند همه امور ذهنی را ناشی از حرکات انمگنی بدانند ، او حدس می زند که در بدو امر همه آثار دماغی و عصبی مقرون به نحوی از شعور و اختیار بوده است ، و بعدها کم کم تحولی دست داده و بعضی از مراکز اعصاب تنزل کرده و فاقد شعور و اختیار گردیده ، و بعضی ترقی نموده و اختیار و خود آگاهی تام دارا شده اند .

از توجهات محققان در امور نفسانی اینست که ، بعضی از احوال نفسی تأثیر بدنی دارد ، و هر امری که در نفس حادث می شود حرکتی در بدن احداث می کند ، و مثال ظاهرش اینست که چون جانور درنده می بینیم و بیم دست می دهد حرکت می کنیم ، و می گریزیم و چون منظری دلخراش می بینیم رو بر می گردانیم ، یا اشک می ریزیم و ویلیام جمز در این باب تحقیق کرد که در بعضی از موارد امر معکوس است ، و از حرکت و عمل بدن تأثیر نفسانی دست می دهد ، مثلاً ترس و بیم از فرار عارض می شود نه فرار از ترس و بیم ، و اندوهناکی از گریه حاصل می شود نه گریه از اندوهناکی ، و این ادعا مبنی بر تجاربی است که بیانش به دراز می کشد و در هر حال سخن جامع اینست که ، هم احوال روحی تأثیرات بدنی دارد ، و هم اعمال بدنی تأثیرات روحی می بخشد .

از تحقیقات ویلیام جمن در روانشناسی که آنرا کلاما به شایسته علوم طبیعی انجام داده است به این اشارات اکتفا می‌کنیم که کتاب ما بیش از این گنجایش ندارد . باید کتاب روانشناسی آن دانشمند را خواند و لذت برد .



ویلیام جمن در ضمن آزمایشها و مطالعات علمی در روانشناسی به اموری برخورد که او را به احوال باطنی انسان و اتصال او به مبادی عالیه متوجه ساخت ، و در آن باب جستجوها و تحقیقات نمود و آن جمله را در کتابی درج کرد ، که از تصنیفهای مهم او شمرده می‌شود و عنوانش به ترجمه تحت لفظی چنین است ، « انواع تجربه دینی » ولیکن از تجربه مرادش سیر در امور و ادراک آنها است ، و از دین مرادش حالی است که برای انسان دست می‌دهد که خود را به مبدأ یا به نفوس عالیه مرتبط و متصل می‌یابد ، و معمولاً آن حال با عقاید دینی مناسبت تام دارد اینست که ، ما در ذکر مصنفات ویلیام جمن نظر به مراد حقیقی او از لفظ تجاوز کرده ، آن کتاب را « انواع سیر باطنی انسان » نامیدیم .

ویلیام جمن تصریح می‌کند که مرادش از دین آداب و رسوم و روایات و منقولات و احکام و عقاید نیست که آنها ظاهر دینانست را صورت می‌دهند ، و مقصود آنها اینست که خدا را با خود یار کنند . بلکه می‌گوید ، مراد من از دین مواجهه کلی شخص است با زندگانی و توجه به اینکه وجود ما چیست ؟ و در این مواجهه و توجه ، نظر جدی عالی دارد و خویشتن را متکی و متصل به مبدأ و قوه‌ای می‌بیند که از خود او بسی نیرومندتر است ، و در آنحال خود را سعادتمند و مطمئن می‌یابد .

ویلیام جمن مشاهده کرده است که انسان از امور عالم يك سیر و ادراک دارد بیرونی به توسط حواس ظاهر ، و يك سیر و ادراک دیگر دارد درونی توسط حواس باطن و عقل ، و این دو قسم سیر و ادراک همه کس دریافته است ، ولی يك سیر و ادراک ثالثی هم ممکن است برای انسان و لااقل برای بعضی اشخاص دست دهد که باطنی و

درونی تر است و آن را سیر و ادراک دینی می‌نامند ، از آن رو که هرگاه آن حال روی دهد شخص خود را با خدا متصل می‌یابد ، و این امر منشأ عقیده دینی می‌شود .

این حال و امور مربوط به آن را ویلیام جمز چنین توجیه می‌کند که آنچه انسان آن را «من» می‌خواند و خود آگاهی دارد ، در احوال عادی دایره اش محدود و مسدود است ، و از خود او تجاوز نمی‌کند ، ولیکن این دایره محدود حریمی دارد که بیرون از دایره خود آگاهی است و شخص در احوال عادی از آن آگاهی ندارد ، و چون باب آن حریم به روی «من» باز شود با عالم دیگری آشنا می‌گردد و بسی چیزها بر او مکشوف می‌شود که در حال عادی درش بروی او بسته است .

این ققره را که گذشته از «من» یعنی نفس یا ضمیر خود آگاه که قلمرو حس و عقل است چنین می‌نماید که ، انسان ضمیر دیگری هم دارد که معمولاً از آن آگاه نیست ، ولیکن بعضی اوقات آثاری از آن بروز می‌کند و معلوماتی به انسان می‌دهد که از عهد حس و عقل بیرون است ، پیش از ویلیام جمز نیز دانشمندان دیگری در روانشناسی کار کرده بودند به آن برخورد و آن را «من ناخود آگاه» (۱) نامیده بودند ویلیام جمز در این باب تحقیقات مبسوط نموده و معتقد شد که مواردی هست که انسان از دایره محدود مسدود «من» به آن حریم که گفتیم پامی‌گذارد ، و در من ناخود آگاه وارد می‌شود ، و با «من» های دیگر که در حال عادی درشان بروی او بسته است مرتبط می‌گردد و به این طریق ضمائر به یکدیگر مکشوف و در یکدیگر مؤثر می‌شوند و شخص بدون واسطه حس و عقل به حقایقی بر می‌خورد و در عوالم سیر می‌کند که تمتعات روحانی درمی‌یابد و به کمال نفس نزدیک می‌شود ، و خود را به خدا متصل می‌بیند و در می‌یابد که حدود زندگی بالا رفته ، و اطمینان نفس حاصل نموده روحش بزرگ و یف



شده و از غیب مدد می گیرد و از بیماریهای تن یا روان شفا می یابد ، و از خوانندگان ما کسانی که اهل حالند این مطلب را به خوبی فهم می کنند .

این سیر در اشخاص به انحاء مختلف دست می دهد ، بعضی یکسر از آن محرومند هر چند هیچکس را نمی توان حکم کرد که فاقد این قوه است ، بعضی دیگر خیلی برای این احوال مستعدند در بسیاری از موارد تنبیر حال به تدریج رو می کند ، و گاهی از اوقات هم انقلاب ناگهانی پیش می آید ، مختصر در همه کس بروزش به يك سان و يك روش نیست و انواع مختلف دارد ، و از این روست که ویلیام جمز کتاب خود را که تحقیق در چگونگی این حالات است ، انواع هیر باطنی انسان ، نام نهاده است ، و جای تأسف است که ما به این اشارات که از خلاصه و نتیجه مطالب آن کتاب نمودیم ، بایست اکتفا ، و خواننده گان را به اهل کتاب احاطه کنیم همین قوه باز توجه می دهیم که ویلیام جمز در تحقیق این امور هم این شیوه مشاهده و تجربه و آزمایش منحرف نشده ، و تحقیقاتی مبتنی بر موهومات و تخیلات نیست ، و عجب تر اینکه با این عقاید که پیدا کرده است خواه اقرار می کند که من اهل باطن نیستم و جز بروز علی نمی روم .



نهرت ویلیام جمز در فلسفه بیشتر از جهت روشی است که در تشخیص حق و باطل اختیار کرده است .

خواننده گان این کتاب می دانند که این مطلب همه وقت یکی از مهم فلسفه بوده ، بلکه می توان گفت ، مطلب اصلی فلسفه همین است و ملاحظه کردید که حکمای بزرگ یونان در این باب چه احتیاج کرد ، و چگونه اصول عقلی را که در تشخیص حق و باطل به کار اسه نام فن منطق به دست دادند ، سپس حکمای جدید اروپا در این چه تحقیقات به عمل آوردند ، بعضی عقل و احتجاج را ممیز درستی احوال دانستند ، و برخی حس و تجربه را وسیله اصلی دند و تکرار آن مباحث در اینجا لازم نیست .

کسانی که حس و تجربه را وسیله اصلی وصول به علم و کشف حقایق می‌دانستند اگر مادی بودند به فلسفه اصلاً توجه نداشتند ، و اشتغال به فلسفه را امری بی‌نتیجه و بیهوده می‌پنداشتند ، ولی آنها که صرف مادی نبودند و به فلسفه هم‌اعتنا داشتند یا وجود اعتقاد تام به لزوم حس و تجربه قواعد منطقی و اصول عقلی را هم معتبر می‌شمردند و مخصوصاً در رد و قبول تصورات و تصدیقات مربوط به معانی و امور انتزاعی و تعقلی از توسل به اصول عقلی یعنی اصل عدم تناقض و قواعدی که از آن نتیجه می‌شود چاره نمی‌دیدند .

ویلیام جمز چنان که دیدید مادی نبود ، و به عوالم باطنی و روحانی نیز اعتقاد داشت ، ولیکن از فرط علاقه به مشاهده و تجربه کارش به آنجا رسید که در معانی و امور عقلی صرف نیز تجربه و عمل را یگانه وسیله تشخیص حق و باطل دانست ، و از این رو در فلسفه روش او را «پراگماتیسم» یعنی اصالت عمل خوانده‌اند ، و اینک باید اجمالاً آن روش را توضیح کنیم .

ویلیام جمز می‌گوید ، هر معنی و هر حکمی از احکام ذهنی انسان وقتی شایسته تحقیق و بحث است که نتیجه عملی بر آن مترتب باشد ، و اگر هیچ تأثیری در اعمال زندگانی نداشته باشد گفتگوی آن تعبیح وقت و کارلنواست .

پس میزان حق و باطل نسبت به معنی و هر رأی و هر قولی تأثیر و نتیجه عملی است که بر اعتقاد به آن معنی و آن قول برای انسان مترتب است ، اگر تأثیر آن اعتقاد در عمل نتیجه ای نیکو داشته باشد صدق و صواب است ، و اگر خلاف آن باشد کذب و خطا است . پس منشأ و مبدأ فکر را نباید محل توجه دانست به اعتماد این که مبنی بر اصول عقلی و منطقی است ، بلکه مآلش را باید در نظر گرفت اگر آن فکر ما را به امری واقعی رهبری کرد ، که از این معلوم بتوانیم به معلوم دیگر برسیم ، یا اگر در عمل نتیجه ای داد که برای زندگانی سودمند بود حق است ، و گرنه باطل است . به عبارت دیگر، حق حقیقی نفس الامر و مطلق نیست بلکه اضافی و اعتباری است .

می‌گویند ، حق رونوشت امر واقع است ، یعنی قولی که مطابق با واقع باشد حق است ، بسیار خوب اما واقع چیست که مطابقت با او قول حق باشد ؟ آیا امری ثابت و لایتغیر است ؟ نه زیرا که عالم متغیر است ، و هیچ امری در او ثابت نیست پس بهتر آنست که بگوئیم قول حق آنست که بر آنچه فعلاً هست تأثیر نیکو دارد .

باز به عبارت دیگر ، قول حق در حد ذات خود حقیقتی نیست ، بلکه آلت است و مانند مرکوبی است که مسافر را از منزلی به منزل دیگر می‌رساند ، اگر چنین باشد یعنی نتیجه و تأثیر نیکو داشته باشد حق است و وگرنه باطل است .

پس قول چون نتیجه صحیح دارد حق است ، نه اینکه چون حق است نتیجه اش صحیح است ، چنانکه شخص چون حالش خوبست می‌گوئیم ، صحت مزاج دارد نه اینکه چون صحت مزاج دارد حالش خوبست .

از جمله شواهدی که ویلیام جمز بر درستی نظر خود می‌آورد اینست که ، هر قولی را در هر مسئله از مسائل که به نظر بنکریم ، هر قدر مهم و معظم باشد اگر در آن موقع فرض کنیم جریان امور عالم متوقف شده و به انتها رسیده ، و از این پس دیگر هیچ امری واقع نخواهد شد . در آن صورت خواهیم دید که بحث در آن قول بکلی لغو و بی‌حاصل است به واسطه اینکه مربوط به گذشته می‌شود . و آینده‌ای در پیش نیست تا حق و باطل آن قول تأثیری بپخشند ؛ مثلاً این بحث که آیا انسان مجبور است یا مختار است ؟ یا اینکه آیا ظلم قبیح است یا نیست ؟ اگر آینده‌ای در پیش نباشد که حق و باطل این اقوال منشأ اثر شود چه فرق می‌کند که انسان مجبور باشد یا مختار ، و ظلم قبیح باشد یا نباشد ؟ پس حسن و قبح از آنجهت مورد نظر است که عمل انسان بر طبق آن تأثیری در امور بپخشند ، در صورتی که فرض کنیم بساط جهان برچیده شده باشد ، حتی بحث در اثبات ونفی وجود خدا چه حاصل دارد ، و چه تفاوت می‌کند که موحد یا دهری باشیم ؟ چون فرض اینست که ، آینده در پیش نیست که

اثری بر آن اقوال مترتب شود .



روش فلسفی را که پراگماتیسم نامیده شده ، و ما فلسفه اصالت عمل ترجمه می کنیم (یعنی حق و باطل بودن آرا و اقوال به اعتبار تأثیر و نتیجه عملی آنها) و یلیام جمز در اکثر مصنفات خود مدار عمل قرار می دهد ، و به آن اشاره می کند ، ولیکن یکی از تصانیف خود را هم تخصیص داده است به بیان این فلسفه و دفاع از آن در مقابل مخالفان ، و توضیح آن به شواهدی از مسائل فلسفی که به این روش در آنها نظر می کند .

مسائلی که ویلیام جمز به خصوص به آنها اشاره می کند ، یکی حقیقت داشتن یا نداشتن جوهر جسمانی و روحانی و مسئله مادیت و روحانیت است ، دیگر مسئله اثبات یا نفی حکمت داشتن کارهای جهان ، و دیگر مسئله جبر و اختیار است و در کلیه این مسائل پس از تحقیق مفصل به این نتیجه می رسد که انکار روحانیت و نفی حکمت داشتن کارهای جهان و اعتقاد به جبر شایسته کسانی است که تنها نظر بگذشته دنیا داشته باشند و آینده را منظور ندارند ، و این با روش پراگماتیسم یعنی اصالت عمل منافی است ، زیرا که این عقاید مایه نا امیدي و دلسردی انسان است ، و حال آنکه اعتقاد به روحانیت و بقای نفس و وجود صانع حکیم و فاعل مختار بودن انسان ، سبب می شود که شخص از روی نشاط و امیدواری و قوت قلب زندگی کند و بکار پردازد ، و با این عقیده که می تواند اوضاع جهان را رو به بهبود ببرد و جد و جهد منشأ اثر است و خوب کردنش نتیجه خوب و بد کردنش نتیجه بد دارد .

از جمله مسائلی که ویلیام جمز در آن تحقیق نموده مسئله حقیقت وحدت و کثرت است ، و در این باب تصنیف جداگانه هم دارد که برای کوتاهی سخن مجبوریم از ورود در تفصیل که آن بیرهیزیم ، همین قدر اشاره می کنیم که ، ویلیام جمز با وجود اینکه مسلک حکمای روحی دارد تمایلیش به کثرت است ، اما نه به کثرت مطلق به این معنی که تصدیق دارد که جهان حقیقتی واحد است ، از آن رو که

موجودات همه به یکدیگر مرتبط و پیوسته‌اند ، و لیکن اطمینان نمی‌توان کرد به آنچه بعضی از حکمای روحی معتقدند که يك حقیقت واحد که وجودش را به انتزاع و تعقل قائل می‌شویم حق است ، و موجودات دیگر که به مشاهده درمی‌یابیم همه عاری از حقیقت می‌باشند ، زیرا ما جز مشاهده و تجربه راهی برای درك امور نداریم ، و بنا بر مشاهده و تجربه کثرت را نمی‌توانیم یکسره منکر شویم ، و کسانی که به وحدت مطلق معتقد می‌شوند باز قیاس به نفس می‌نمایند و به صرف تعقل حکم می‌کنند .



روی هم رفته ویلیام جمز اعتقاد راسخ را به اینکه در تحصیل علم و کشف حقایق باید تنها به مشاهده و تجربه متوسل شد با مشرب روحانیت و علاقه به دیانت جمع کرده و در هر مسئله از مسائل علمی و حکمتی نکته‌سنجیهای دلپسند نموده ، که متأسفانه ما در این کتاب برای ورود در آنها جان نداریم ، در زمان حیات ویلیام جمز دانشمندانی بودند مخصوصاً در امریکا و انگلستان که مشرب پراگماتیسم داشتند ، و اکنون نیز هستند اما مخالف هم بسیار دارد زیرا اصحاب عقل پر صاحب این مشرب ایراد دارند ، از جهت اینکه در جستجوی حقیقت به اصول عقلی نمی‌گراید ، و اصحاب حس اعتراض می‌کنند که به مباحث فلسفه اولی و امور باطنی توجه دارد . اشکال مهم اینست که ، حقایق نفس‌الامری قائل نیست و در اینصورت قضایای علمی و مسائل اخلاقی را بر بنیاد محکم قرار نمی‌دهد . مخصوصاً سرزنی که به اصحاب اصالت عمل شده است اینست که ، اگر حق و باطل دایرمدار سود و مصلحت باشد اصول اخلاقی مبتنی بر خودخواهی و منفعت پرستی خواهد بود ، ولیکن انصاف اینست که در این قسمت مخالفان پراگماتیسم به اشتباهند ، زیرا سود و مصلحتی که اصحاب اصالت عمل در نظر دارند سود و مصلحت شخصی نیست ، و مرادشان مصلحت کلی است و بنا بر این بیم اینکه منتهی به خودخواهی گردد نمی‌رود و در هر صورت مشرب پراگماتیسم هر چند به قول خود ویلیام جمز

نام تازه‌ایست برای مسلکی کهنه ولیکن به صورتی که آن دانشمند  
و هم مسلکان او عنوان کرده‌اند از مذاهب مهم جدید فلسفی بشمار است.

## بخش سوم

### تذکرات لازم

کسانی که از حرکت ارتقائی علوم و فنون آگاهند ، و در سیر  
حکمت اروپا نیز تأمل کرده‌اند می‌توانند به دو نکته لطیف توجه  
کنند ، یکی اینکه هرچند در راه علم و حکمت همواره مراحل  
پیموده شده ، و ارتقاء دست داده است هوشیاران از اهل علم چون به  
درستی نظر کرده‌اند ، دریافته‌اند که در بسیاری از عقاید که اختیار  
نموده‌اند به اشتباه رفته بودند و باید تجدید نظر کنند و به علاوه هر-  
چه معلومات افزون می‌شود ، بر مجهولات نیز می‌افزاید یعنی به-  
مشکلاتی بر می‌خوریم که پیش از آن بر نخورده بودیم ، و جهل مرکب  
داشتیم . نکته دوم اینکه صاحب نظران همواره دو دسته بوده‌اند که  
پنهان یا آشکارا با هم کشمکش داشته‌اند ، یکی کسانی که می‌خواسته‌اند  
همهٔ امور جهان را در تحت قوانین طبیعی که به روش علمی یعنی  
محاسبه و مشاهده و تجربه معلوم شده‌است در آورند ، و آنان را مادیون  
می‌نامند ، و دیگر کسانی که قواعد طبیعی را که حاکم بر ماده است  
برای کشف راز دهر کافی ندانسته ، حقیقتی غیرمادی و نامحسوس نیز  
قائل بوده‌اند ، و برای هر یک از این دو دسته اتفاق افتاده که بر  
حسب پیش‌آمد امور و معلومات و نظریات تازه‌ای که پیدا کرده‌اند  
خود را بر دسته دیگر غالب دانسته‌اند ، ولیکن به زودی دسته‌ای  
دیگر مسائل طرح کرده و عنواناتی پیش آورده‌اند که معلوم کرده  
است که فصیح و خطبه فرقهٔ مقابل کلی و قطعی نبوده‌است .

در کشمکش این دو دسته هر چند کسانی بوده‌اند که دانسته‌یما

ندانسته غیر از کشف حقیقت غرض دیگر هم داشته‌اند و ولیکن باید

انصاف داد که در هر دو دسته مردمان والامقام بوده اند که جز وصول به حقیقت فرضی نداشته ، و بنا بر این رأیها و نظریاتشان باید مورد توجه و تقدیر باشد که این کشمکش مایه ترقی علم است ، و اگر سرانجام وصول به حقیقت میسر باشد همانا به سبب این مجاهده و مجادله خواهد بود و نیز باید تصدیق کرد که در هر يك از این دو دسته دانشمندان حقیقی و بیفرض در عین اظهار عقیده ای راسخ بر مدعای خود ، متوجه و معترف بوده اند بر اینکه ممکن است بعد ها امری پیش آید که بطلان یا ناقص بودن عقیده ایشان را معلوم سازد ، و بنا بر این نسبت به مدعای خود تعصب نورزیده اند و جویندگان حقیقت هر چه در راه معرفت بیشتر می روند به این نکته بیشتر توجه می کنند ، و از تعصب جاهلانه دورتر می شوند ، وحدت و شدت آنرا تخفیف می دهند و هر دو دسته همواره به یکدیگر نزدیک می آیند خاصه اینکه ، امروز همه معتقدند بر اینکه روش علمی صحیح روش جدید است ، یعنی هر فکر و فرضی هم برای دانشمندی پیش می آید باید به محك مشاهده و تجربه زده شود ، تا بتوان محل اعتبار قرار داد و صرف تعقل و استدلال منطقی کسی را به جایی نمی رساند .

از جمله شواهد بر این گفته ، احوالی است که در نیمه دوم سده نوزدهم و این چند سال اول سده بیستم در حکمت و فلسفه مشاهده شده است ، که ملاحظه فرمودید که ظهور فلسفه تحقیقی و ترقیات سریعی که در علوم ریاضی و طبیعی دست داد ، در اواخر سده نوزدهم منتهی به فلسفه ترکیبی هر بون اسپنسر گردید ، مبنی بر اینکه ، حقیقت مطلق نداشتنی است ، و آنچه دانستنی است همانا عوارض و حوادث این جهان است ، که در تحت احکام و قوانین مضبوط طبیعی می باشد .

اصول و قوانین مزبور چنانکه پیش از این اشاره کرده ایم ، اصل علیت (۱) است ، مبنی بر اینکه هر امری معلول علتی است ، و هر چه واقع می شود ناچار مسبوق به امر دیگری است که مقدم بر او

و علت او بوده ، و معلول بی علت نمی شود و علت بی معلول نخواهد بود ، و بنا بر این از اصل علیت قاعده وجوب ترتب علت و معلول (۱) را درآوردیم .

اصل دیگر از اصول علمی اینکه هیچ موجودی معدوم نمی شود ، و از معدوم چیزی به وجود نمی آید ، و بنا بر این مقدار مـوجودات کم و بیش نمی شود و این اصل را قاعده بقای ماده (۲) می گویند . اصل دیگر قاعده بقای کارمایه (۳) است ، که بنا بر آن نه تنها مقدار ماده ثابت است ، بلکه مقدار نیرو و کارمایه هم ثابت است و کم و بیش نمی شود به شرحی که پیش از این گفته ایم .

اصل دیگر که می توان گفت نتیجه اصول مذکور و تعبیر کلی آنها است اینکه ، جریان امور جهان بر طبق قوانین مضبوط و حتمی است که تخلف در آنها راه ندارد ، و بنا بر این آن قوانین از واجباتند و ضروری (۴) هستند نه از ممکنات (۵) ، و نتیجه کلی این قواعد و اصول اینکه این جهان کارخانه ایست ماشینی و تصورات جهان ماشینی (۶) را می توان تشبیه کرد مثلاً به یک کارخانه پارچه بافی که مقدار معینی پنبه و پشم برای آن تهیه شده و آن پشم و پنبه خوراک ماشین هائی می شود ، و بر طبق قواعد معین و بر حسب اصل علیت تحولاتی در آنها صورت می گیرد ، و به شکل مصنوعاتى درمی آید ، سپس آن پارچه ها و مصنوعاتشان به استعمال فرسودگی می یابند ، رشته ها پنبه می شود و دوباره خوراک ماشین ها می گردد ، و این کیفیت همواره دور می زند و جریان می یابد ، نه چیزی بر آن می افزاید نه کاسته مى شود ، و

---

Déterminisme (۱)

Principe de la conservation de la matière (۲)

Principe de la Conservation de l'énergie (۳)

Contingent (۵)      Nécessaire (۴)

Mécanisme (۶)



هریانش برطبق قوانین معین حتمی و واجب است ، و اختیاری در کار نیست ضمناً با آنکه هربرت اسپنسر خود وجود امرنداستنی را قائل بود ، و راه اعتقاد به امور باطنی را بسته بود کاسه‌های گرمتر از آتش یعنی متمایلان به مادیت می‌توانستند استفاده کنند که قوه خلاقیتی هم در کار نیست ، و می‌توانیم از فرض وجود خالق بی‌نیاز باشیم ، و اگر هم در آغاز برای این جهان صانعی و حقیقتی فرض کنیم که این مقدار ماده و قوه را خلق کرده ، و این قوانین را مقرر داشته است امروز که می‌بینیم مقدار معینی از ماده و قوه موجود است و کم و زیاد نمی‌شود ، و برطبق قوانین معین مضبوط کار می‌کند فرض وجود صانع و مدبر ضرورتی ندارد .

و نیز از نتایجی که از تصور ماشینی جهان می‌توان گرفت اینست که ، مدار امر جهان بر اصل علیت است نه بر اصل غایت (۱) ، یعنی محتاج نیستیم که برای حدوث حوادث و جریان امور طبیعت غایاتی فرض کنیم ، و در کار جهان حکمتی قائل باشیم زیرا گردش چرخهای ماشین طبیعت را بنا بر اصل علیت موجه می‌سازیم.

در مقابل این فکر و نظر فیلسوفان روحی یعنی دانشمندانی که غیر از ماده و قوانین حاکم بر آن حقیقت دیگری نیز قائلند ، بیکر ننشستند ، و دیدید که در فرانسه و آلمان همه وقت حکمائی بودند که وجود مؤثری غیر مادی را در عالم به وجهی اثبات کرده‌اند و انگلستان نیز از این دانشمندان خالی نبوده است . در فصول پیشین شمه‌ای از عقاید این طبقه از حکما گفته‌ایم که ، هر یک چگونه امر معقول ، یعنی عقل یا نفس یا روح را مدبر امور جهان دانسته‌اند ، اینک ، در ضمن عقاید دوسه تن از متأخرین نظریات جدیدی را که در این باب پیش آمده به اختصار گوشزد می‌نمائیم .

یکی از آن دانشمندان ویلیام جیمز امریکائی است که مختصی

از تحقیقات او باز نموده ، دو حکم دیگر که می‌خواهیم خوانندگان را به تعلیمات ایشان آشنا کنیم فرانسوی می‌باشند ، و مشربان او

جهتی به حکیم امریکائی نزدیک است، اما سخنهای تازه دلپذیر دارند که ویلیام جمز و بسیاری از دانشمندان دیگر را نیز به اعجاب و نشاط آورده است .

## بخش چهارم

### بوترو

«امیل بوترو» (۱) از ۱۸۴۰ تا ۱۹۲۱ زیسته و از استادان بزرگوار فلسفه در دانشگاه پاریس بوده است ، از زندگانش جز تعلیم فلسفه و تصنیف کتب وقایع نقل کردنی نیست . در فلسفه هم آنچه اختصاصی او است طول و تفصیلی ندارد، ولیکن رأی او درباره قوانین طبیعت چنان بدیع است که از بیان اجمالی آن نتوانستیم خودداری کنیم ، از این گذشته استاد « هانری برگسن » است که از بزرگان حکما ، آخرین کسی است که خود را به معرفی او مکلف می‌دانیم .

نظر اختصاصی بوترو که به آن اشاره کردیم ، در دو کتاب کوچک بیان شده است که نخستین آنها به این عنوان است : « امکان قوانین طبیعت » (۲) ( یا بیان اینکه قوانین طبیعت ممکن است نه واجب ) و آن بحث در حقیقت قوانین طبیعی و جگونگی آنها است و حاصل آن تحقیقات اینست : قوانین طبیعی همه متکی و مبتنی بر قاعده وجوب ربط علت و معلول است ، و در واقع همه وجوهی از تعبیر آن قاعده می‌باشد ولیکن از یکطرف باید متوجه بود که این قاعده و آن قوانین بر طبق مقتضای عقل ما به تصور می‌آید و به زبان تعبیر می‌شود، و ما امور را بر حسب اراده یعنی خواهشها و حاجات خودمان سر می‌دهیم و مسلم نیست که با حقیقت منطبق باشد ، به عبارت دیگر ما چون در

---

Emile Boutroux (۱)

La Contingence des lois de la nature (۲)

امور عالم نظر می‌کنیم ناچار سعی داریم که جریان آنها را با عقل و نفس خودمان منطبق سازیم ، ولی از کجا که عقل ما با عقل کل منطبق شود و درست حکم کند ؟ و میل و خواهش ما با حقیقت یکسان باشد ؟ البته انسان چاره ندارد از اینکه در امور به مقتضای قواعد عقلی خود حکم کند ، و به آنها از نظر خواهشها یعنی حوائج خویشی بنکرده ، ولیکن یقین است که عقل ما به درك حقیقت وافی نیست ، و از آن عاجز است و خواهشهای ما هم که جزء ضعیفی از کل هستیم ، واجب نیست که مدار حقیقت باشد فقط جهل و غفلت ماست که ما را معتقد ساخته است که مشیت الهی بر چیزی است که عقل و نفس ما بر آن حکم می‌کند .

از این گذشته چون معلومات ما بسط می‌یابد و دقیق می‌شود ، کم کم در می‌یابیم که قوانینی که کشف کرده بودیم که بر امور طبیعت حاکم است مطلق نیست ، و کلیت تام ندارد ، بلکه تقریبی و اجمالی است و خلاف قیاس در آن بسیار دیده می‌شود که یا با آنها برخورد می‌کردیم ، یا به مسامحه گذرانده بودیم ، و بنا بر این قاعده علت و معلول احاطه و شمول کلی ندارد پس به وجوب علیت و قوانین طبیعی که مبتنی بر آنست نمی‌توان جازم گردید .

دیگراینکه ، موجودات جهان همه یکسان نیستند ، و جریان امور آنها بريك روش نمی‌باشد و آنها را نمی‌توان يك رشته پیوسته به یکدیگر فرض نمود ، جمادات حکمی دارند و نباتات حکم دیگر ، و حیوانات با آن هر دو متفاوتند و انسان هم برای خود خصایصی دارد ؛ چنانکه از قدیم به این نکته برخورد کرده بودند که در گیاه حقیقتی است زاید بر آنچه در جماد هست ، و آن را نفس نباتی نام نهاده بودند ، و آن مایه حیانت و هر قدر بخواهیم احکام خواص مادی یعنی قوانین فیزیکی و شیمیائی بر آن جاری کنیم سرانجام چیزی می‌ماند که احکام جمادی بر آن احاطه ندارد ، و همچنین در حیوان چیزیست ( به قول پیشینیان نفس حیوانی ) که زاید بر مجرد حیات است ، و قوانین حیاتی بر آن احاطه ندارد . انسان هم یقیناً در مدارك و مشاعرش چیزیست که خواص حیوانیت بر آن محیط نیست ، و هر کدام از این مراحل

وجود قوانینشان با مراحل دیگر فرق دارد و بر آنها محیط است ، چنانکه اصول جان شناسی را نمی توان از قواعد فیزیکی و شیمیائی در آورد و قوانین روانشناسی هم با اصول جان شناسی مبیانت دارد .

وازنکاتی که این فقره را تأیید می کند اینست که ، موجودات با آنکه مرکب از اجزا می باشند ، یعنی هر فردی يك کل است که از جمع اجزائی ساخته شده است ، خصایص مجموعه ها و کل با خصایص اجزا معادل نیست ، و زیاده دارد . مثلاً ، يك گیاه یا درخت با آنکه از اجزای جمادی مرکب است خاصیتی زاید بر مجموع خواص جمادی اجزای خود دارد ، که همان آثار نفس نباتی است ، و همچنین است حال حیوان و انسان و از اینجهت است که با معلوماتی که از خواص يك طبقه از موجودات داریم نمی توانیم خواص طبقات دیگر را به قیاس معلوم کنیم ، و در هر مورد مجبوریم تجربه و مشاهده خاص به کار ببریم .

دیگر اینکه ، هر چه در مراحل وجود بالایی رویم می بینیم ، احوال حرکتی بر احوال سکونی غلبه می کند چنانکه جسم جمادی به طبع حرکتش ضعیف است ، و تقریباً ساکن است ولی گیاه حرکتش محسوس و حیوان بسی پر حرکت تر است ، و انسان از حیوان هم متحرک تر می باشد . حاصل اینکه ، اصل در وجود حرکت است ، و ما باید علوم خود را مبتنی بر احوال حرکتی بکنیم و هر چه در مدارج وجود بالاتر می رویم این نظر را قوت دهیم .

این نکات که مذکور شد اکتشافی از بوترو نیست ، و پیش از او می دانستیم اکتشاف بوترو نتیجه ایست که از توجه به این نکات گرفته است و آن اینست که ، چون سیر تحولی و تکاملی موجودات را به نظر می گیریم می بینیم بنا بر اینکه موجودات چندین طبقه هستند ، و هر طبقه چیزی دارد که از خواص طبقه پیشین بر نیامده ، و بر آن مزید شده است پس نمی توان گفت که سیر تکاملی موجودات فقط به تحول است ، بلکه در هر طبقه از موجودات امری تازه احداث شده است به عبارت دیگر ، فقط تبدیل يك کار مایه به کار مایه دیگر نیست ، بلکه ایجاد

کارمایه تازه همواقع می شود و قوه خلاقیت به کار می رود و کارمایه ای که تازه احداث شده معلولی نیست که کارمایه قدیم علت آن باشد، پس بنا بر این تحقیق هم قاعده بقای کارمایه از کلیت و مسلمیت افتاد، و هم بر اصل علیت تزلزل روی داد زیرا که ماکریه جدید معلول علتی که بر او مقدم باشد نیست.

ضمناً به این نکته متوجه می شویم که هرچه در مدارج وجود بالا می رویم جبر تخفیف می یابد، و کم کم روه اختیار می رویم، چنانکه جسم جمادی را می توان گفت کاملاً مجبور است، اما گیاه يك اندازه اختیار دارد، هر چند اختیارش ضعیف است زیرا که در مواد جمادی جزئی تصرفی می کند، چون به حیوان می رسیم می بینیم اختیار یعنی تصرفش در امور جهان بسی بیش از گیاه است، و انسان از حیوان هم بیشتر.

به عبارت دیگر، هرچه در مدارج وجود بالا می رویم، می بینیم عوارض و حدوث حوادث بیشتر و شدیدتر می شود، و قانون طبیعی از کلیت دور و به جزئیت نزدیک می گردد، تا جایی که به شخصیت می رسد، توضیح آنکه، در جمادات می بینیم قوانینی که بر آنها حاکم است کلیت تام دارد و استثنائی در آنها دیده نمی شود، چنانکه همه چیز را می توان از روی قواعد و قوانین طبیعی پیش بینی نمود. چون به نباتات می رسیم يك اندازه امور اتفاقی و استثنائی در آنها می بینیم که پیش بینی نمی توان کرد، و متعارفاً آنها را حمل به اتفاق می کنند، و فقط در کلیات احوال آنها می توان حکم کرد، چون به حیوان می رسیم این احوال اتفاقی که پیش بینی نمی توان کرد بسی افزون می شود، زیرا علاوه بر اتفاقیاتی که حیوان در آنها با نباتات شریک است، اعمالی هم دارد که به هیچ وجه نمی توان از پیش حکم کرد، و لی که فلان حیوان فلان وقت چه حرکت و چه عمل خواهد کرد، ولی باز در کلیات آنها می توانیم حکم کنیم که مثلاً، زنبور عسل در فلان موقع عسل خواهد ساخت، و فلان هنگام توالد خواهد کرد و پشه در فلان موقع خواهد آلود و بچه خواهد گذاشت، و طیور چه فصل آواز

خواهد خواند . اما چون به انسان می‌رسیم تقریباً همه اعمال او را اختیاری می‌یابیم ، و آنچه از کارهای او می‌توانیم تحت قاعده درآوریم و پیش‌بینی کنیم نسبت به آنچه حمل به اتفاق کنیم ، بسیار کم است اینست که ، می‌توانیم حکم کنیم که انسان افرادش فاعل مختار است و حیوان اختیارش نوعی و جمعی است ، و نبات اختیارش بسیار ضعیف است و جماد هیچ اختیار ندارد

به عبارت دیگر ، امور اختیاری یعنی اموری که برای شخص ناظر اتفاقی است و قاعده ندارد ، و نمی‌تواند پیش‌بینی کند مربوط به آن چیزی است که نفس می‌خوانند و هرچه مرتبه نفس بالاتر باشد اختیارش افزون‌تر است ، و اعمالش از کلیت دورتر و به شخصیت نزدیکتر ، یعنی نسبت به قانون جبر مستقل‌تر است تا آنجا که انسان هر فردش نوعی است و حکم خاص دارد و اختیارش از همه بیشتر است .

از اینها همه بدیعت نتیجه آخری است که بوترو از این مطالعات گرفته است و آن اینست که ، قوانین طبیعت اموری نیستند که در حد ذات خود واجب و ضروری باشند به این معنی که درمی‌یابیم و می‌توانیم بگوئیم ، اصل در جهان حرکت و تغییر است ، ولیکن تغییر همین که جاری شد و تکرار یافت عادت می‌شود ، و این عادت است که از آنها تعبیر به قوانین می‌کنیم مثل اینکه ، آب رودخانه که جاری می‌شود . در آغاز مجرای معینی ندارد همین که چندی جریان یافت برای خود مجری و ستر تشکیل می‌دهد ، و از آن به بعد در آن مجری سیر می‌کند ، و آن مجری برای حرکت او قاعده و قانون می‌شود پس همچنانکه رودخانه برای جریان آب وجود واجبی نیست ، یعنی در آغاز نبوده و بعد ساخته شده ، و نیز اینجا که هست وجودش حتمی و واجب نیست ، و ممکن بود مجرای دیگری برای خود بسازد ، امور طبیعت هم جریانش بر طبق قوانین معین ضروری و واجب نیست ، در آغاز نبوده و کم کم بر حسب عادت چنین مقرر گردیده است . اینست آن معنی که بوترو به این عبارت ادا می‌کند که ، قوانین

طبیعت ممکن است نه واجب ، پس صور اشیاء و قوانین ثابتی که در جریان امور می بینیم بنیاد سیر و تحول طبیعت نیست بلکه نتیجه آنست ، چنان که رودخانه مبدأ و منشأ جریان آب نیست ، بلکه نتیجه آنست ، و آن حادث شده است پس می توان استنباط کرد که ، مایه طبیعت یعنی حقیقت جهان مقید به قیودی نیست ، و کاملاً مختار است و قوه اش هم نامحدود است همین که پاره ای از نیروی خود را جریان داد قوانین ساخته می شود ، همچنانکه رودخانه از جریان آب ساخته می شود . راست است که در آن قسمت از نیروی او که جریان یافته و قوانین ساخته شده ، صورت کارخانه پیدا کرده و حق داریم که از آن تصور ماشینی داشته باشیم ، اما چون نیروی او نامحدود است و در اصل مقید به قیودی نیست ، قوه خلاقیتش از کار نیفتاده و باز جریان می یابد ، چنان که پاره ای از نیروی او به صورت جمادی جریان یافت ، و دستگاه کارخانه طبیعت ساخته شد ، سپس پاره ای دیگر از نیروی اصلی به صورت نفس نباتی و حیوانی و انسانی جاری شد ، پس قوه خلق و ابداع پیوسته در کار بوده و هست و خواهد بود .

پس بنا بر مطالعات بوترو اصل علت و قوانین طبیعت استوار و پابرجا ماند ، اما از وجوب افتاد و درحد امکان درآمد و حقیقت اصل بقای ماده و کرامایه و مسئله جبر و اختیار نیز روشن شد ، و نکته دیگری که در تحقیقات بوترو تصریح را نیافته ایم و می توانیم مزید کنیم این است که به این بیان بحث معروف را که ، آیا قدرت خدا بر امر محال نعلق می گیرد یا نمی گیرد نیز می توان روشن کرد ؟ به این وجه که محال و ممکن و واجب اموری است اضافی نسبت به غفل انسان اما برای قدرت خدا همه چیز ممکن است و هیچ امری بر او واجب نیست و بنابراین برای او محالی نیست .

## بخش پنجم

### برگسن

هانری برگسن (۱) در سال ۱۸۵۹ در پاریس بدنیا آمد. هنگام

Henri Bergson (۱)

تحصیل مقدمات از شاگردان برجسته بود ، و مخصوصاً در ریاضیات استعداد تام نشان می داد و استادش آرزومند بود که اوریاخی را فن خویش اختیار کند ، لیکن او به دانشرای عالی رفت و ادبیات و فلسفه را اختیار کرد ، و در بیست و دو سالگی به مقام استادی رسید و در دبیرستان ها مشغول تدریس گردید ، و درسی سالگی در فلسفه مرتبه دکتری گرفت . رساله ای که برای دریافت دکتری تصنیف کرد بنیاد فلسفه اختصاصی او است ، و پس از آن تصانیف دیگر به ظهور رسانید که او را در ردیف فیلسوفان درجه اول در آورد . در چهل سالگی به مدرسی در کلژ دو فرانس (۱) که مهمترین مدرسه عالی فرانسه است برقرارش کردند ، به عضویت فرهنگستان فرانسه نیز برگزیده شده و امتیازات مهم دیگر نیز دریافت . گذشته از مقام فیلسوفی و دانشمندی هم نویسنده ای زبردست بود ، و هم گوینده ای شیرین سخن ، چنانکه محضر درسی مجمع علم و حکمت و ادب از زن و مرد بود ، و حتی کسانی که چندان از فلسفه بهره نداشتند به حضور در مدرس او عشق می ورزیدند . پس از آنکه در اوضاع کشور فرانسه در نتیجه جنگی که هم اکنون در کار است تغییراتی به ظهور رسید ، از جمله اقدامات که به عمل آمد این بود که ، یهودیان را از خدمات دولتی محروم ساختند ، در آن موقع دولت فرانسه هانری برگسن را که از نژاد یهود بود به پاس خدمات او و مقام ارجمندی که در عالم انسانیت داشت از آن محرومیت باز داشت ، و از حکمی که درباره یهود صادر شده بود مستثنی کرد ، ولی او نپذیرفت تا درس نوشت هم نژادان شریک باشد و چند ماه پس از این واقعه در آغاز سال ۱۹۴۱ و در حینی که مامشغول تصنیف همین کتاب بودیم ، در نتیجه بیماری دیرینه در هشتاد و دومین سال عمر در گذشت .

تصانیف برگسن بسیار نیست ، اما همه در کمال اهمیت و محل



توجه خاص وعام است . کتب مشهورش از اینقرار است ،  
 نخست همان رساله است که برای دریافت رتبهٔ دکتری تصنیف  
 کرد و به این عنوان است . «معلومات بیواسطهٔ خود آگاهی» (۱) که  
 اگر بخواهیم به بیان خودمانی درآوریم باید بگوئیم ، «آنچه نفس به  
 او علم حضوری دارد» و برگسن بنیاد فلسفهٔ اختصاصی خود را در این  
 رساله گذاشته ، و آنچه بعدها نگاشته است همچون کاخی است که بر این  
 بنیاد نهاده ، و تکمیلانی است که در آن به عمل آورده و نتایجی که  
 گرفته است .

اثر دیگر که پس از هفت سال به ظهور رسانید به این عنوان است  
 «ماده و حافظه» (۲) و آن تحقیق در جسم روح است .  
 اثر سومش «خنده» نام دارد (۳) و آن کتاب کوچکی است فلسفی  
 و بسیار شیرین در تحقیق اینکه خنده چیست ؟ و از چه عارض می شود  
 و برای چیست .

اثر دیگرش به این عنوان است «تحول اخلاق» (۴) یعنی تحولی  
 که به اخلاقیات مقرون است ، و این کتاب را یازده سال پس از کتاب  
 دوم و هفت سال بعد از رسالهٔ خنده منتشر نمود . و نظر کلی برگسن  
 در امور عالم از آن کتاب به دست آمده و مایهٔ شهرت عظیم او  
 گردیده است .

پانزده سال پس از آن کتابی منتشر نمود به نام «استمرار و  
 مقارنه» (۵) و در آن نظر خود را راجع به فلسفه ای که از رأی

**Les Donuées immédiates de la conscience (۱)**

**Matière et mémoire (۲)**

**L.e Rire (۳)**

**L,Evolution créatrice (۴)**

**Durée et simultanéité (۵)**

انشتین در آورده بودند اظهار کرده است . آخرین تصنیف او که ده سال بعد منتشر شد ودانشمندان انتظارش را داشتند کتابی است به نام « دو سرچشمه اخلاق ودین » ( ۱ ) یعنی دوامری که منشأ دیانت و اخلاق می باشند .

علاوه براین و گذشته از دروسی که درمدارس تفریر کرده است مقالات وسخنرانی ها از اوباقی مانده که اکثر آنها را در دو مجلد گردآورده اند یکی به نام « نیروی روحی » ( ۲ ) و دیگری به این عنوان « فکر و متحرک » ( ۳ )

برگسن را ازبزرگترین حکمای این زمان خوانده اند،وبعضی گفته اند درفرانسه بعدازدکارت ودرسراسر اروپا پس ازکانت حکیمی به بلندی مقام او نیامده است ، ازآن روکه ورقی نو وبابی تازه در کتاب حکمت باز کرده است . عقیده فلسفی اش را می توان گفت با هرقلیطوس از حکمای اقدمین یونانی سازگار است ، وروش فلسفی او به شیوه فلوطین و اشراقیان و عرفای ما نزدیک است ، ولیکن آنچه گفته از روی مطالعه وتفکر وتنقیق وبا مایه علمی سرشارگفته ، ودر تحقیقات نهایت دقت به عمل آورده ومعلومات زمان خود را منظور نظر قرار داده ، وازشیوه علمی جدید کاملاً آگاه بوده است . البته مخالفان هم بسیار داشته و دارد وشاید که اشتباهاتی هم داشته باشد، ولیکن منکر نمی توان شد که مردی صاحب نظر بود و در معارف اروپا راهی نو باز نمود ، که یقیناً در افکار تأثیر کلی بخشیده وخواهد بخشید .

بیان وافی از فلسفه برگسن برای ما دراین مختصرالبته میسر نیست ، که شایسته آنست که کتابی مفصل در آن باب نگاشته شود ، برای اینکه خوانندگان مفتاحی ازآن به دست آورندازرئوس مسائل

---

Les deux sources de la morale et de ( ۱ )

la religion

L'énergie spirituelle ( ۲ )

La pensée et le mouvant ( ۳ )

اجمالی بنگاریم، و در چگونگی بیان و ترتیب مطالب طریقی اختیار می‌کنیم که برای اذهان خوانندگان ما مناسب باشد، و اگر در این بیان قصور فاحش نکنیم کمال خشنودی را خواهیم داشت.



مسئله ای که برگسن موضوع رسالهٔ دکتری خود قرار داده، بحث جبر و اختیار بود و این بحث البته در انسان موضوعیت دارد که داری نفس خود آگاه است، چه، انسان اگر نفس مدرک مرید نمی‌داشت مختار نبودنش مسلم بود، و این بحث پیش نمی‌آمد. پس برای اینکه بتوانیم در این باب رأی درست بدهیم، باید به احوال نفس و چگونگی خود آگاهی (۱) نظر بیندازیم.

برگسن در مطالعهٔ احوال خود آگاهی نفس به طرز خاص وارد شد و توجه کرد به اینکه بسیاری از مشکلات که در مباحث پیش می‌آید از آنست که بحث کنندگان در بعضی از امور که فقط کیفی هستند مانند امور کمی نظرمی‌کنند، و از جمله این امور امر خود-آگاهی است که همه احساسات و اوهام و ادراکات و تصورات و ارادت نفس امور کیفی است، و البته آن امور شدت و ضعف دارد اما مقدار و شماره ندارد، زیرا که مقدار و شماره مستلزم خردی و بزرگی است، و خردی و بزرگی به این نحو تصور می‌شود که چیزی بتواند دیگری را حاوی شود یا در دیگر محوی گردد، و نسبت به آن زیاده و نقصان داشته باشد به عبارت دیگر تصور کمیت همواره با تصور بعد (۲) و مکان مقرون است، زیرا بعد است که با بعد دیگر نسبت برابری یا بزرگی و خردی دارد، و هر چیزی را هم که با چیز دیگر از جهت مقدار بسنجند به اعتبار بعدی است که آنها حائز می‌باشند و روشن است که هر چه بعد ندارد مقدار و کمیت ندارد، اما احوال نفس از هر قسم که باشد با بعد و مکان در آن مناسبتی دیده نمی‌شود مثلاً، دردهائی که نفس احساس می‌کند یا لذت و شادی که از زیبایی‌ها درمی‌آید، یا مهر و کینی که می‌ورزد، یا مدرکاتی که برای اودست

می‌دهد یا ارادت‌نی که می‌نماید البته قوت ضعف و شدت و خفت دارد، اما مقدار و کمیت ندارد چون مقدار و کمیت چیزی است که بر چیز دیگر از جنس او که آن را مقیاس قرار دهند، بتوان منطبق کرد و روشن است که احوال نفس را بر احوال دیگر نمی‌توان منطبق نمود.

و نباید اشتباه کرد شدت و ضعف احوال نفس را که کیفیت است با کمیت و شماره اشیاء مادی که سبب آن احوالند، با امور بدنی که از آن احوال ناشی می‌شوند که در آنها شماره و مقدار هست، و همین فقره شاید گاهی مایه غلط و سهو می‌گردد، چون در اسباب احوال نفس یا در تأثیرات احوال شماره و مقدار می‌بینند برای خود آن احوال هم شماره و مقدار هم تصور می‌کنند و نیز گوناگونی، و تنوع احوال نفس را با شماره و عدد نباید اشتباه کرد که احوال نفس متنوع و گوناگون هست، اما متعدد نیست چون شماره و تعدد افراد لازم دارد و هر فردی را هم می‌توان منقسم به اجزاء تصور نمود، ولی در احوال نفس افراد و اجزا نمی‌توان تشخیص کرد، چه تصور افراد مستلزم تصور بعد و مکان هست و در احوال نفس بعد و مکان متصور نیست، پس تنوع احوال نفس غیر از تکثر مقداری و عددی است و نیز کمیت یعنی مقدار و شماره راجع به اموری است که به حواس ظاهر درمی‌آید، ولی ادراک احوال نفس مربوط به حواس ظاهر نیست.

برای اینکه مطلب روشن‌تر شود تشبیهی می‌کنیم، هر چند احوال نفس را به امور مادی نمی‌توان قیاس کرد، ولیکن چنان که گفته‌اند در مثل مناقشه نیست، و مقصود از این تشبیه که می‌خواهیم بکنیم مقایسه در امر نیست، بلکه برای اینست که از آنچه می‌خواهیم بیان کنیم تصویری دست دهد. پس به نظر بگیرید آوازی را که از گلولی خواننده بیرون می‌آید، و مدت زمانی امتداد می‌یابد، بدون اینکه نفس قطع شود، در این مدت خواننده آواز را می‌غلطاند و زیر و بم یا درشت و نازک و بلند و آهسته می‌کند، و بنا بر این آواز احوال مختلف داشته و متنوع بوده است، اما نمی‌توان گفت متکثر و متعدد بوده است. و چنان که گفتیم، شدت و ضعف در کیفیت آواز می‌توان تشخیص کرد اما کمیت ندارد.

يك امر ديگر نيز هست كه سبب مي شود كه كيفيت را با كميت اشتباه مي كنند ، و آن توالي و تعاقب كيفيات است كه در مرور زمان واقع مي شود ، و زمان را همه كس كميت مي داند . در اينجا مي رسيم به جان كلام و به نکته اي كه برگسن متوجه شده و بنياد فلسفه او است ، و آن اينست كه ، به زمان به دو قسم مي توان نظر كرد ، يكي به تطبيق او با بعد ، و يكي به ادراك او در نفس ، اولي كميت است و دومي كيفيت به اين معني كه هر گاه زمان را مثلاً در مدت يك شبانروز در نظر مي گيريم چه مي كنيم جز اينكه به ذهن مي آوريم ، كه خورشيد در مشرق دمیده و فضای آسمان را پیموده و در مغرب فرو رفته ، و دوباره از مشرق سر در آورده است ، و اگر درست تعمق كنيد اين نيست مگر تصور كردن مقارنة خورشيد با نقاط مختلف فضا ، يعني تصور بعدی معين به عبارت ديگر ، وقتی كه يك شبانروز مي گوئيم ، تصور ما از اين مدت مقرون است با تصور مقارنة خورشيد با نقاط مختلف يك دايره آسماني ، پس در واقع ابعادی را و مقارنة چيزی را با آن ابعاد به نظر آورده ايم ، و از اين رو است كه زمان يك شبانروز را كميت مي دانيم .

مثال ديگر وقتی كه يك ساعت مي گوئيم ، آيا جز اينست كه مثلاً در نظر مي گيريم عقربك ساعت را كه مقارن فلان نقطه از صفحه ساعت باشد ، سپس مقارن نقطه ديگر شود؟ يعني بعدی را در ذهن مي گيريم كه عقربك در مدت معيني آن را مي پيماید ، و چون بعد كميت است پس زمان هم به اين اعتبار كميت است ، و همين زمان است كه در امور زندگانی و معاشرت با مردم منظور نظر است ، و در علوم هيئت و نجوم و رياضيات محل نظر اهل فن واقع مي شود ، و موضوع محاسبه مي گردد كه وقتی كه زماني را اندازه مي گيرند ، و به محاسبه مي آورند در واقع ابعادی را اندازه گرفته ، و محاسبه كرده اند ، پس حقيقت زمان اين نيست بلكه آنست كه به وجه ديگر به نظر بگيريم يعني به ادراك نفس در آوريم .

اينجاست كه بيان مطلب مشكل مي شود كه معاني هر گز اندر حرف نايذ ، وليكن مي گوئيم ، چشمانتان را بر هم بگذاريد و ذهن را از جميع

امورمادی خالی کنید، و توهم اشیاء و ابعاد و نقاط مختلف زمین و آسمان را از خود دور ساخته و به درون نفس و ضمیر رجوع نمائید، آنچه در آن حال ادراک می کنید حقیقت زمان است، و اگر باز بخواهیم برای روشن شدن مطلب از ناچاری به تشبیهی متوسل شویم گوئیم، در آنحال ضمیر و احوال نفس خود را مانند نهری می یابید که در جریان است، و احساسات و ادراکات و وجدانیات و ارادت خود را به توالی و تعاقب مستمراً جاری می بینید، بدون اینکه آنها را با نقاطی از فضا و مکان مقارن سازید. این جریان دائمی احوال درونی خود آگاهی شما هم حقیقت زمان است و هم حقیقت نفس شماست، زیرا که علم انسان بوجود خود جز ادراک این احوال چیزی نیست، و نه تنوع آن احوال شماره و عدد است و نه اختلافشان کمیت است، زیرا اختلاف و تنوع کیفی غیر از مقدار و عدد یعنی از تکرر کمی است، تکرر کمی به تطبیق اشیاء است بر یکدیگر، و تنوع کیفی به تداخل احوال است در یکدیگر، از این گذشته بعد مجرد و زمانی که از مقارنه ابعاد تصویر می شود، اموری هستند مشابه و یکسان، یعنی اجزائی که در آنها توهم یا حس می شود با هم تفاوت ندارند اما احوال مختلفند و هیچ حالی به حال ما قبل و حال ما بعد مشابهت ندارد، زیرا جمیع حالات در نفس اقتران می یابند، و هر حالتی از احوال نفس همانا کل نفس است، و همه احوال گذشته را در بر و احوال آینده را زیر سر دارد و وجود مستمر به واسطه استمرار دائماً رو به افزایش می رود، پس ممکن نیست حالت فعلی با حالت پیشین یا پسین یکسان باشد.

باری آن امر که بدین گونه ادراک می شود کیفیت صرف است، و این کیفیت را برگسن می گوید بازمان نجومی نباید اشتباه کرد و آن را به لفظی می خوانند که معمولاً مدت (۱) ترجمه می شود، ولی در این مورد خاص به نظر ما بهترین ترجمه اش استمرار است زیرا جریان

مستمر احوال است ، به شرط اینکه استمرار را در این مورد برای این  
معنی مخصوص اصطلاح کنیم

پس کسی که وجود خود را درک می کند ، در واقع استمرار احوال  
خویش و تحول و تغییراتش را ادراک می کند ، و دکارت که می گفت ،  
«می اندیشم پس هستم» حق این بود که بگوید : استمرار احوال دارم  
پس هستم ، و اگر درست تأمل شود این استمرار احوال یعنی تغییر دائم  
به انسان مخصوص نیست ، بلکه به کلیه جهان و امور آن عمومیت  
دارد ، چون می دانیم که جهان و احوالش دائماً در تغییر است ، و به جای  
اینکه بگوئیم ، جهان هست یا موجود است حق اینست که بگوئیم  
جهان مستمر است ، و چون تغییر همانا حرکت است پس نظر برگسن  
بارای هر قلیطوس (۱) به وجهی موافق می شود ، که می گفت : حقیقت  
جهان حرکت و تغییر و تحول است ولیکن برگسن مطلب را به تحقیق  
علمی در آورده است و هر چه در این بحث بیشتر رویم مطلب روشنتر  
خواهد شد .

همین اشتباه که درباره زمان و حقیقت آن دست داده است درباره  
حرکت نیز روی نموده است ، به این معنی که در علوم طبیعی و ریاضی و  
همچنین در مشاهدات روزانه متعارفی از حرکت چیزی که ادراک  
می شود ، همان مقارنه متحرک است با نقاط مختلف فضا ، تا آنجا که  
هر گاه نقاطی نداشته باشیم که مقارنه و مناسبات متحرک را با آن نقاط  
بسنجیم ، حرکتش بر ما معلوم نمی شود ؛ چنانکه هر گاه در کالسه یا

---

(۱) رجوع کنید به آغاز جلد نخستین از این کتاب و آنجا گفته  
شده است که : در مقابل هر قلیطوس برمانیدس اصلاً منکر وجود  
حرکت بود ، و زینون شاگرد او مشکلاتی برای قول به وجود حرکت  
ذکر می کرد . از حرکت تیر پرتابی و مسابقه لاک پشت با شخص تندرو  
و امثال آنها و با وجود روشن بودن مغالطات کسی نتوانسته است  
آنها را به دلیل رد کند ، و برگسن به تفصیل بیان می کند که علتش  
اینست که : استمرار را با زمان اشتباه کرده ، و در امر کیفی بحث  
کمی کرده اند و ما در اینجا برای آن تحقیق مجال نداریم .

کشتی مسافرت کنیم و کالسکه یا کشتی ما مقارن با کالسکه یا کشتی دیگر شود که به همان سرعت حرکت کند، آن کالسکه یا کشتی را ساکن می‌پنداریم، پس در این موارد حقیقت حرکت را در نظر نگرفته‌ایم، بلکه سکونهای متوالی در مقابل نقاطی که متحرک از آنها می‌گذرد توهم نموده‌ایم، و در ریاضیات و طبیعیات مواردی که حرکت را اندازه می‌گیرند و به محاسبه می‌آورند جز این نمی‌کنند و کلی حرکت مجموعه‌ای از سکونهای متوالی نیست، بلکه جریان دائمی است و پیوسته و متصل است و حال آنکه اگر مرکب از سکونهای متوالی بود منفصل می‌بود و به عبارت دیگر، استمرار است و کمیت نیست بلکه کیفیت است. نشانی دیگر بر اینکه حرکت و زمان حقیقی غیر از حرکت و زمان ظاهری است اینست که، اگر فرض کنیم اتفاق بیفتد که جمیع حرکتانی که در جهان واقع می‌شود در يك آن سرعتشان نصف شود، یا دو برابر گردد، در ظاهر امور عالم و همچنین در محاسبه اهل فن نسبت به زمان و حرکات هیچ تفاوتی مشهود نخواهد شد. مثلاً، اگر امشب حرکت شبانه روزی زمین دو برابر تندتر شود، ابتدا گمان می‌رود که شبانه روز به جای بیست و چهار ساعت دوازده ساعت خواهد شد، ولی بنا به فرضی که کردیم که جمیع حرکات در همانصوفت دو برابر تند شود، البته حرکت عقربکهای ساعتها هم دو برابر تند شده است. پس در مدتی که دیروز خورشید مثلاً پانزده درجه از درجات آسمان را می‌پیمود و آن را يك ساعت می‌نامیدیم، امروز سی درجه از آن درجات را خواهد پیمود، اما چون عقربکهای ساعت هم بهمان نسبت تند شده است، در همان مدتی که دیروز عقربك از ساعت يك به ساعت دومی رسید امروز از ساعت يك به سه خواهد رسید، و بنا برین در محاسبه منجمان هیچ تفاوتی روی نمی‌دهد در صورتی که در حرکت و زمان به حقیقت تفاوت فاحش روی داده است، و حتی منجمان و مردمان دیگر ملتفت هم نخواهند شد که حرکات تغییر کرده است، مگر اینکه به ضمیر خود رجوع کنند و حقیقت حرکت را ادراک نمایند، زیرا برای ادراک حقیقت حرکت نیز باید همان



کاری را کرد که برای ادراك زمان کردیم ، یعنی نفس حرکت را در ذهن بیاوریم نه سکونهای متوالی و مقارنه متحرك را با نقاط مختلف ازمبصر او، و در واقع برای اینکه حقیقت حرکت را ادراك کنیم باید آن را قیاس به نفس خود بکنیم ، و حرکت اشیاء را به جریان دائمی احوال نفس بسنجیم که ، تغییرات استمراری او البته به جای خود می باشد .

پس میان حرکت حقیقی و زمان مشابهت تام هست ، بلکه هر دو يك چیز است یعنی استمرار در تغییر است ، و به بیانی که کردیم حقیقت نفس نیز همانست .

تشخیصی که در امر زمان ظاهری و زمان حقیقی و همچنین حرکت ظاهری و حرکت حقیقی کردیم . درباره نفس و خود آگاهی او نیز می توان کرد ، به این معنی که نفس ظاهری دارد و باطنی یا حقیقی؛ ظاهرش آنست که زمان و حرکت ظاهری را ادراك می کند و کمیت می انگارد به اعتبار اینکه آنها را با مکان و بعد مقرون می سازد، و باطن و حقیقتش آنست که استمرار را درك می کند و این مطلب روشن تر خواهد شد به اینکه وارد بحث حقیقت علم آنچنان که برگسن در نظر دارد بشویم .



خوانندگان این کتاب بخوبی می دانند که انسان يك قوه حس دارد و يك قوه عقل ، و مکرر گفته شده است که جزئیات یعنی امور مادی را به حس ادراك می کنند که ازین رو آنها را محسوسات می گویند و کلیات را که به حس در نمی آیند به عقل در می یابد ، و از این رو آنها را معقولات می نامند .

احساساتی را که حواس از مادیات در می یابند ، خواه مطابق با واقع باشد خواه نباشد ، به حقیقت می توان مدرکات نامید ، و عملش را می توان ادراك دانست ، زیرا که از تأثیراتی که به واسطه اشیاء مادی بر حواس وارد می آید به راستی چیزی دستگیر نفس می شود ، و نفس از آنها متأثر می گردد و از آنجهت حالتی غیر از حالت پیشین

برای، اودست می‌دهد، چون ادراک واقعی آنست که نفس حالش تغییر کند چنانکه مثلاً، وقتی که چشم انسان رنگ می‌بیند یا گوشش آوازی می‌شنود، با زبانش طعمی می‌چشد برای نفس حالی دست می‌دهد غیر ازحالی که پیش از دیدن آن رنگ یا شنیدن آن آواز یا چشیدن آن طعم داشت، و دست دادن این حالت همانست که ادراک می‌نامیم، اما عقل وقتی که ادراک کلیات یا معقولات می‌کند، چنین حالتی برای اودست نمی‌دهد و درواقع باید گفت، عقل کلیات را درک نمی‌کند بلکه آنها را به تجرید و انتزاع می‌سازد، و می‌داند که کلیات و معقولاتی را که عقل درمی‌یابد صور کلیه یا تصورات یا مفهومات نامیده‌اند (به اعتبار آنکه در ازای آنها الفاظی وضع شده که آن معانی از آن الفاظ مفهوم می‌شود) و اگر تحقیقات کانت را در نقادی عقل مطلق تعمق کرده باشید به خوبی در می‌یابید که تصورات همه مصنوع عقل می‌باشند.

پس در واقع عمل عقل در باره معقولات ادراک نیست بلکه ساختن است و آنها را به لفظ و نطق در آوردن، و چون در تصورات چنین باشد در تصدیقات هم که از تصورات ساخته می‌شود البته چنین خواهد بود، پس قضایائی که عقل به آنها حکم می‌کند و همچنین حجت‌ها و براهین که برای احکام می‌آورد به حقیقت ادراک به آن معنی که گفتیم نیستند، زیرا که نفس از آنها مستقیماً درک حالتی نمی‌کند.

خواهید گفت، ادراک جزئیات که منتسب به عقل نیست ادراک معقولات را هم که شما ادراک حقیقی نمی‌دانید، پس فایده عقل چیست؟ جواب برگسن اینست که، عقل به انسان برای ادراک حقایق مطلق داده نشده است، بلکه برای آن داده شده است که اسباب و لوازم زندگی را فراهم نماید، چه فراهم کردن لوازم زندگانی موکول به ادراک حقایق مطلق نیست و ادراک حقایق نسبی برای آن کافی است. به این معنی که جانداران باید زندگی کنند، و زندگی کردن مستلزم کوشش است، و کوشش در مقابل موانع و مشکلات

طبیعی یا غیرطبیعی به کشمکش می‌کشد و کشمکش آلات و اسباب می‌خواهد ، بنا براین ناظم کارهای جهان بهر يك از انواع جانوران اسباب و آلاتی برای این منظور داده است و آنها بر حسب خلقت بعضی چنگال و دندان یا شاخ یا نیش یا زهر یا چیزهای دیگر دارند ، از این گذشته همه جانوران اعمالی را که برای زندگانی باید بکنند به فطرت و غریزه می‌دانند و می‌کنند و به عقل محتاج نیستند ، درندگان به فطرت شکار کردن می‌دانند و مورچه به فطرت دانه جمع‌آوری می‌کند ، و زنبور عسل به فطرت انگبین ساخته ذخیره می‌نماید ، پرندگان به فطرت آشیانه می‌سازند و همچنین هر يك از جانوران ؛ اما آدمی بر حسب خلقت نه آن آلات را دارد نه آن غریزه‌ها و فطرت‌ها را ، یا اگر دارد به آن قوت و فراوانی نیست و کار زندگانی را کفایت نمی‌کند. در عوض به او عقل داده شده است که همه آن نقصها را تدارک می‌نماید .

پس عقل برای تدبیر معاش است نه برای درك حقایق و علم به كنه اشیاء و کار اصلی او اینست که در مادیات عمل کند و از آنها آلات و افزار بسازد ، و با آن آلات و افزار مصنوعات دیگر که محل حاجت او است فراهم کند که معاش و آسایش و امنیت زندگانی او را تامین نماید ، و اینکه انسان را حیوان ناطق گفته‌اند ممکن بود حیوان صانع بگویند ، زیرا اگر جانوران دیگر هم يك اندازه صنعت دارند صنعت آنها فطری و غریزی است ، و از خود تصرفی نمی‌کنند ؛ اما انسان صنعت فراوان و گوناگون دارد و همه آنها را به عقل و قوه متصرفه انجام می‌دهد ، و حتی علوم و فنون را هم که عموماً معرفت حقایق می‌دانند ، در واقع معرفت حقایق یعنی علم به كنه نیست بلکه علم به وجه است برای ساختن افزار و آلات و تهیه مصنوعات که با آن آلات و افزار ساخته می‌شود ، و اندك توجهی به فنون طبیعی و ریاضی این مدعا را روشن می‌نماید .

نظر به اینکه در اصل عقل برای تدبیر معاش و قوه ساختن آلات و افزار و مصنوعات بوده ، و در این باب سر و کارش با ماده و اشیاء

جسمانی است و جسم دارای ابعاد است ، مهمترین امری که عقل می‌بایست متوجه شود کمیت یعنی مقدار و شماره بوده است ، اینست که قوه عقلی انسان همه مشغول به امر کمیت و انواع و خصوصیات اوشده ، و چنان در آن مستغرق گردیده که از امور کیفی تقریباً غافل مانده تا آنجا که به کیفیات نیز از نظر کمیت نگریسته است ، چنان که در بحث پیشین اشاره کردیم .

امردیگر که غفلت عقل را از حقیقت و علم به کنه تأیید و تقویت نموده این است که ، اعمالی که انسان در تدبیر معاش و معاشرت و مصنوعات باید بکند محتاج است به اینکه در اشیاء و احوال آنها ثبات و بقائی باشد ، و گرنه کاری که کرده شود همچون نقش بر آب خواهد بود پس به چیزهایی دست برده است که يك اندازه تغییر و تحولشان ضعیف بوده و به ظاهر ثابت و ساکن می‌نموده‌اند ، بنابراین عقل اسان سکون را اصل پنداشته و کمال را در آن دانسته ، و حرکت را امری عارضی پنداشته است و حتی به کنه حقیقت حرکت هم بر نخورده ، و تصویری که از آن دارد سکونهای متوالی است در نقطه‌های متتالی ، و حال آنکه اصل حرکت است . تصور انسان را از جریان امور جهان می‌توان تشبیه به سینما نمود ، چون اگر رشته عکس‌های سینما (فیلم) را نظر کنید می‌بینید چیزی نیست جز يك عده فراوان از عکس‌ها ، که هر يك از آنها منظری است از موضوع سینما که در حال سکون است ، همین که رشته را با چرخ به حرکت دز آورند توالی آن عکس‌های ساکن آن منظر را متحرك به نظر می‌آورد . حقیقت امر جهان به کلی برخلاف اینحال است ، یعنی سکونی در کار نیست اما ذهن انسان که حقیقت حال را نمی‌بیند ، به دلایلی که بیان کردیم تصورش مانند تصور سینما است یعنی حرکت را مجموعه‌ای از سکونها می‌پندارد ، حتی اینکه در محاسبه و نظریات علمی هم فکرش چنانست که گوئی حرکت مجموعه‌ای از سکونها است . به عبارت دیگر ، معلوماتی که به تعقل حاصل می‌شود و به صورت علوم و فنون درمی‌آید حقایق هست ، حقایق نسبی و اضافی است نه

حقایق مطلق، و علم به کنه نیست و برای منظوری است که بیان کردیم خواهید گفت ، در این صورت حکمت و فلسفه چه معنی دارد ؟ و آیا انسان از درك حقیقت باید مأیوس باشد ؟

برگسن می گوید ، چنین نیست و انسان قوه ادراك حقیقت را دارد ، اما آن تعقل نیست و مراد از تعقل ترتیب دادن قضایا و مقدمات صغری و کبری و گرفتن نتیجه است ، یعنی آنچه قواعدش را در علم منطق به دست می دهند که آن به جای خود در سنت و سودمند و البته در علوم و فنون به کار است ، اما وسیله ادراك حقیقت نیست و تعقل چون از درك مستقیم حقیقت عاجز است ناچار راه را دور کرده به ساختن مفهومات کلیه و کاربردن آنها می پردازد .

در اینجا باید یادآوری کنیم آنچه را پیش از این گفته ایم که ، سابقاً وقتی که حکمت یا فلسفه می گفتند مجموع معلوماتی را که محققان و متجسمان به دست آورده بودند قصد می کردند ، و آن را به حکمت نظری و عملی و هر يك از این دو را هم به ففونی منشعب می ساختند ، مانند ، طبیعیات و ریاضیات و الهیات ، اما کم کم اکثر آن فنون از حکمت جدا و مستقل گردیدند و آنها همان ففونی هستند که برگسن میگوید ، برای تکمیل وسایل امر معاشند نه برای درك حقیقت ؛ ولی انسان ادراك حقیقت هم می تواند بکند و سزاوار اینست که تعقیب این امر را فلسفه بگوئیم ، و آن تقریباً مطابق است با علمی که سابقاً فلسفه اولی و الهیات می خواندند ، و اروپائیان به پیروی از ارسطو متافیزيك (۱) می گویند ، و مترجمان ما این کلمه را تحت لفظی ترجمه کرده ما بعد الطبیعه گفته اند اما چون این لفظ ترجمه خوبی نیست ، و همه جا نمی توان به کار برد ما همان لفظ فلسفه را برای این معنی به کار می بریم ، جز اینکه باید متوجه بود که در این مورد فلسفه را به معنی اخص گرفته ایم که تقریباً مطابق با فلسفه اولی و الهیات است .

پس به عقیده برگسن فلسفه ( به معنی اخص ) علم به کنه اشیاء و ادراك حقایق است ، ولی راهش تعقل به آن معنی که توضیح کردیم

نیست ، زیرا که تعقل همانا تصور و تصدیق است و تصور و تصدیق ادراک حقیقی نیست (۱) ، چه ادراک حقیقی آنست که ادراک کننده با ادراک شونده یکی شود (اتحاد عاقل و معقول) و اینحال به تصور و تصدیق دست نمی دهد بلکه به عمل و قوه دیگری دست می دهد . که برگسن آن را به لفظی (۲) می خوانند که ما دو اصطلاح برای آن پیشنهاد می کنیم و هر دور را به کار می بریم ، یکی از آن دو اصطلاح که به ترجمه تحت لفظی نزدیک است درون بینی است ، و دیگری که به حاصل معنی نزدیک تر است جان بینی است .

برای کسانی که به اصطلاح عرفا آشنائی دارند می گوئیم ، آنچه ما درون بینی یا جان بینی اصطلاح می کنیم اگر عملش را در نظر بگیرید همان است که مراقبه می گویند ، و اگر حاصلش را منظور بدارید آنست که مکاشفه می خوانند ، اما ما برای اینکه به عرفان نیفتیم و بیاناتمان با تصوف خلط و مشتبه نشود به جای مراقبه و مکاشفه همان درون بینی یا جان بینی را بکار می بریم ، در همین اینکه خود را از استعمال الفاظ مراقبه و مکاشفه هم در موقع حاجت ممنوع نمی داریم .

(۱) چون تصدیق بینی بر تصور است و تصور حصول عکس شئی است . در ذهن نه اتحاد ذهن با شئی و غالباً مصنوع ذهن است .  
 (۲) آن لفظ intuition است و آنرا در موارد مختلف به لفظهای مختلف می توان ترجمه کرد ، گاه باید وجدان گفت و گاه حدس و گاه کشف و گاه اشراق و گاه ادراک و گاه الهام و مانند آنها ، برگسن آنرا به معنائی گرفته است که ما درون بینی ترجمه کردیم ، که بامعنی اشتقاقی آن مناسب است و جان بینی هم می توان گفت زیرا در واقع نظر برگسن اینست که ، به این عمل جان و روان را می توان دید چنانکه هانف اصفهانی می گوید ، «چشم دل باز کن که جان بینی» و خواجه حافظ هم می فرماید .

دیدن روی ترا دیده جان بین باید

وین کجا مرتبه چشم جهان بین من است؟

حاصل اینکه ، برگسن ادراك حقیقت را میسر می‌داند ، و آن را فلسفه می‌خواند ، و راه وصولش را استدلال و احتجاج و اقامه برهان نمی‌پندارد ، بلکه درون بینی را وسیله آن می‌انگارد .

اما نباید چنین پنداشت که درون بینی با تعقل منافات دارد و قوه درون بینی با قوه عقلیه متباین است بلکه برعکس است ، و درون بینی هم نوعی از تعقل است بلکه مرتبه اعلاى تعقل است و فرقی با تعقل اصطلاحی یعنی تعقل منطقی نیست که ، تعقل به سطح می‌نگرد و به عمق فرو نمی‌رود ، ولی درون بینی به درون می‌رود ، در مقام تشبیه می‌توان گفت ، تعقل مانند عمل کسی است که چون بخواهد از احوال خانه آگاه شود ، گرداگرد خانه بگردد و درو دیوار را از بیرون ببیند ، و عکس بردارد اما درون بین مانند آنست که به درون خانه می‌رود و اجزاء خانه را يك يك می‌بیند و با آن آشنا می‌شود البته این تشبیه از حقیقت بسیار دور است ، زیرا که نسبت به خانه سیر بیرونی و درونی از يك نوع است ، ولیکن سیر درونی و بیرونی حقیقت از يك نوع نیست ، تشبیه بهتر اینست که بگوئیم در امور معنوی تعقل مانند شنیدن است ، و درون بینی مانند دیدن یا به عبارت دیگر تعقل وصف عیش است ، و درون بینی تمام عیش است درون بینی ادراك حقیقت است ، تعقل وصف و تعریف و رسم آنست ، به وسیله درون بینی خود شئی را می‌توان دید اما به تعقل از آثارش پی به وجودش برده می‌شود ، و خلاصه درون بینی آنست که عاقل با معقول یکی شود نه اینکه عاقل معقول را تصور کند ، باز در مقام تشبیه درون بین مانند بیماری است که در ر را حس می‌کند ، اما عالم مانند کسی است که وصف درد را در کتاب می‌خواند و نظر به این تشبیه برگسن می‌گوید ، درون بینی همدردی عقلی (۱) است ، یعنی عقل وقتی درون بین می‌شود که با مطلوب متحد و همدرد گردد .

بهترین مثال برای تفاوت تعقل با درون بینی همانست که سابقا در کار زمان و حرکت گفتیم . وقتی که برای معلوم کردن حرکت یا

زمان نقاطی را که متحرك از آنجا می‌گذرد یا اوقات را در نظر بگیرند، و به تصور درآورند این تعقل است و ادراك ظاهر امرست چون رجوع به ضمیر خود کردید، و حرکت و زمان را از آنچه در نفس واقع می‌شود دریافتید این درون بینی و ادراك کنه و عمق شیئی است.

کسانی که می‌خواهند حقایق معنوی را به وسیله تعقل منطقی و غیر وسیله درون بینی ادراك نمایند، همان اشتباه علمای طبیعی قدیم را دارند که می‌خواستند به دلیل و برهان و بدون تجربه و مشاهده خواص جسم و حقایق مادی را دریابند، و همچنان که علوم طبیعی به وسیله تجربه و مشاهده به مرحله تحقیقی رسید فلسفه هم به وسیله درون بینی که به راستی تجربه و مشاهده است به این مرحله خواهد رسید، تا کتون فیلسوفان غالباً کار اهل علوم و فنون را کرده‌اند یعنی به جای اینکه به درون حقیقت بروند گرداگرد آن گردیده‌اند، مانند اهل علم خواسته‌اند به تفصیل و تشریح حقیقت را دریابند و آن را به وصف و تعبیر لفظی حد و تعریف درآورند، و حال آنکه تعبیر لفظی یعنی نطق و سخنگوئی نتیجه عقل است و جز چیز هائی که به تعقل در می‌آید حقیقتی را نمی‌تواند بیان کند، پس حقیقت ادراك کردنی و دیدنی است نه گفتنی و شنیدنی، اینست که حقایقی که آن دانشمندان به دست آورده‌اند نسبی و اضافی است، نه حقیقی و مطلق تا آنجا که انسان را از درك حقیقت عاجز دانسته، و وصول به فلسفه را نا مقدور پنداشته‌اند.

نظربه اینکه، سخنگوئی نتیجه عقل است و عقل حقیقت اشیاء را در نمی‌یابد، و آنچه را در می‌یابد باید تجزیه و تفصیل کند تا حد و رسم یا وصف و تعریفی از آن بنماید، الفاظ و عباراتی که در سخنگوئی به کار می‌روند فقط معانی را که عقل در می‌یابد می‌توانند به بیان آورند، و برای ادای معانی که به درون بینی ادراك می‌شود وافی نیستند، چه آنها حقایقی بسیطند و مرکب نیستند تا بتوان حد و رسم برای آنها ترتیب داد. از این رو است که کسانی که به درون بینی حقایقی درك می‌کنند آنها را نمی‌توانند مانند اهل علوم و فنون به بیان علمی و منطقی درآورند، و بنابر این یا از اظهارش خودداری



می کنند یا به تشبیه و تمثیل متوسل می شوند.

خلاصه ، درون بینی یا جان بینی به شرحی که بیان کردیم روشی است که برگسن برای درک حقیقت و ساختن فلسفه حقیقی پیشنهاد می کند ، و خود در این روش گام برداشته و در مباحثی چند تحقیقاتی نموده که از این پس به آنها اشاره خواهیم کرد .

بسیاری از محققان بر این روش اعتراض کرده اند که پایه ای محکم ندارد و بنیادش بر وهم است ، علم و عقل را کنار می گذارد و به جای علم عرفان می بافت و استمداد از باطن ( ۱ ) می کند ، و اوهام می تراشد و به جای دلیل و برهان ذوق و وجدان را که میزانی ندارد به کار می اندازد ، اما برگسن و طرفداران او می گویند اشتباه کرده اید که می پندارید ما علم را کنار گذاشته ایم . ما معتقدیم که ، اول باید تحصیل علم کرد ، پس از آن باید به درون بینی یعنی فلسفه پرداخت ، و درون بینی شخص عامی حاصل نمی دهد و نتیجه ای ندارد ، باید مراحل علم پیموده شود آنکاه معلومات حاصله به درون بینی کمال یابد ، عقل را هم منکر نیستیم چون درون بینی همان قوه عقلیه است که توجه خود را از عمل و امور معاشی منصرف و به سوی حقیقت صرف مجرد معطوف می سازد ، و از اینجهت است که فیلسوف هرچه از آرایشهای دنیوی دورتر و رارسته تر باشد در درون بینی و رسیدن به حقیقت کلاماب تر می شود ؛ زیرا اشتغال به حوائج معاشی و زنگانی است که عقل را از توجه به حقیقت باز می دارد . درون بینی خیال بافی و اوهام تراشی نیست و بنیادش بر علم باید باشد ، جز اینکه از بیرون و عالم ظاهر به درون و باطن متوجه است ، و کاری است بس دشوار و مشتقت دارد و به آسانی میسر نمی شود ، و اما اینکه می - گویند : عرفان بافی و استمداد از باطن می کند ، اگر مراد از عرفان یاوه گوئی و از استمداد از باطن بی فکری و پله دادن به بخت و اتفاق است ، برگسن فرسنگها از آن دور است فکر را به شدت به کار می اندازد ، و هرچه می گوید از روی نهایت تأمل و مطالعه و تحقیق

است ، و اگر مراد از عرفان به درون نگرستن و با مراقبه به مکشفه رسیدن است ؛ هر فیلسوفی عارف است ، و اگر عارف نباشد فیلسوف حقیقی نخواهد بود ، اما حدیث ذوق و وجدان اگر مقصود شورومستی جوانی و جاهلی است ما آن را منکریم ، اما اگر مراد ذوق سلیم و قوه حدس صائب و نکته بینی است ، ما مدعی هستیم که این قوه نه تنها برای فیلسوف لازم است ، بلکه هر کس در هر رشته از علم صنعت و ادب و کشف حقیقت کار می کند بدون این قوه رنجش بیهوده است ؛ چنان که پزشک البته باید معلومات طبی را به درستی فرا گرفته باشد ، اما اگر ذوق نداشته باشد در تشخیص بیماری به خطا می رود و شاعر و نقاش و مهندس و مانند آنها اگر ذوق سلیم نداشته باشند ، بد می گویند و بد نقش می کشند و زشت ساختمان می کنند . مخترعان و کشفان همه اختراعات و اکتشافات خود را از روی ذوق کرده اند ، و گرنه بسیار کسان بودند که معلوماتشان از آنان کمتر نبوده است و چون ذوق درون بینی نداشته اند اختراع و اکتشافی نکرده اند ، هزار ها مردم در خط حکمت و فلسفه افتاده اند و معلومات لازم را فرا گرفته اند ، اما فقط ممدودی از ایشان که ذوق و قوه درون بینی داشته اند ، فکر بدیع آورده و رأی تازه اظهار کرده اند .

پس علم و تعقل لازم است اما بی ذوق حاصل ندارد ، زیرا به درون بینی نمی انجامید و پایان این سخن این است که ، به درون بینی شخص به کل حقیقت شاید نمی رسد ، اما آنچه بدان می رسد حقیقت است و حقیقت مطلق است نه حقیقت اضافی و نسبی ، و باید همه راهروان دست به دست بدهند تا به حقیقت کل برسند و فلسفه تام ساخته شود .

از آنجا که بیان فلسفه برگسن را آغاز کردیم ، تا اینجا حاصل مطلب این شد که حقیقت استمرار است ، و فلسفه ادراک استمرار است به وسیله جان بینی . اینک می پردازیم به بعضی از مطالبی که برگسن بر این بنیاد و بدین روش تحقیق فرموده است .



در آغاز این سخن گفتیم ؛ مسئله ای که برگسن در نخستین رساله

خود طرح کرده بود بحث جبر و اختیار بود ، سپس دامنۀ مقدمات دراز شد و جزاین چاره نبود ، و لازم بود خوانندگان از بنیاد فکر برگسن و روش فلسفی او آگاه شوند ، اکنون اگر بیان ما وافی بوده و مطلب دستگیرشان شده مسئله جبر و اختیار به وجهی که برگسن پیش خود حل نموده آسان خواهد بود .

البته بحث برگسن در این مسئله مبتنی بر عملیات است ، و نظر به اشکالاتی دارد که اهل علم بر مختار بودن انسان می کنند و عمده آن اشکالات در این زمان مسئله وجوب ترتب معلول بر علت است ، که چون هیچ امری بی علت نمی شود ، پس اراده ای که هر کس بر هر امری می کند علتی دارد و آن علت را هم علتی است ، و سلسله این علت ها همچنان کشیده است ، پس اراده مزبور نظر به وجوب ترتب معلول واجب بوده و آن کس در اراده خود مختار نبوده است . و از زمانی که قاعده تداعی معانی و اجتماع آنها در ذهن بر حسب مناسبات ، معلوم و مورد تصدیق شد این استدلال قوت گرفت که چون حصول هر معنی در ذهن مایه حصول معنی دیگر می شود ، پس معانی نسبت به یکدیگر حکم علت و معلول دارند ، و وجوب ترتب معلول به واسطه قانون بقای کارمایه نیز تأیید شد ، از آن رو که گردش جهان را مانند گردش ماشین های کارخانه جلوه گرساخت ، و تصور جهان ماشینی را برای دانشمندان پیش آورد ، و این قاعده را نسبت به کارمایه حیاتی و خود آگاهی ( نفس ) نیز تعمیم دادند و چنین پنداشتند که نیروئی که مایه حیات و خود آگاهی است تابع قوانین نیروهای دیگر است ، و به اندک تأمل آشکار می شود که اگر چنین باشد دیگر مجالی برای اختیار باقی نمی ماند و جمیع اعمال و ارادات انسان موجب خواهد بود .

برگسن می گوید ، کسانی که این استدلال را می کنند و همچنین آنان که این استدلال را می خواهند به دلیل و برهان باطل کنند همان اشتباه را دارند ، که گفتیم که در امور کیفی مانند امور کمی نظر و حکم می کنند ، و حقیقت زمان را که استمرار است با زمان ظاهری که مرتبط به مکان است خلط می نمایند ، قاعده وجوب ترتب معلول اگر

درست باشد دراموری است که به تعقل منطقی درمی آیند، یعنی مربوط به امور مادی کمی می باشند، ولی به امور کیفی و به نفس خود آگاه نعلق نمی گیرند. معانی در ذهن انسان مانند افراد اعیان و اشیاء نیستند تا بر یکدیگر منطبق و منضم شوند، و حکم علت و معلول بر آنها جاری گردد و چنان که گفتیم تنوع احوال نفس غیر از تعدد و تکثر افرادی است. احوال در یکدیگر متداخلند و در عین متنوع بودن متحدند. هر حالتی از حالات نفس انسان تمام نفس است، نه از اجزاء جدا از نفس. به عبارت دیگر، اگر مثلاً کسی بنا بر مهر فرزندی به فرزند خود نوازش کند، یا اگر از روی کین دیگری را بزند، یا بر حسب خواهش نفس عملی بکند نباید گفت، مهری که در نفس او عارض شد او را برانگیخت که اراده بر آن نوازش کند، یا کین او را برانگیخت که اراده بر زدن نماید یا خواهش نفس او را وادار به آن عمل کرد، زیرا که آن مهر و آن کین و آن خواهش و هر حالت دیگری از حالات نفس همان خود نفس می باشند، نه اموری که عارض نفس شوند. پس اراده ای که بر زدن یا نوازش کردن یا عمل دیگر صادر شد، معلول خود نفس بوده معلول معنایی که بر نفس عارض شده باشد که آن معنی هم معلول معنی دیگر باشد، و سلسله علل و معلول را بکشیم و عمل را موجب بخوانیم و قاعده کار مایه هم در نیروی حیاتی و مخصوصاً در نیروی خود آگاهی یعنی نفس مسلم نیست که جاری باشد، و این مسئله هنوز تحت مطالعه و قابل بحث و جستجوی بسیار است.

این تحقیق برگسن که بسیار مفصل است، و ما فقط به اشاره از آن اکتفا می کنیم مبتنی بر همان عقیده است که، درباره نفس اظهار کرده، و اجمالاً بیان کردیم که نفس همان استمرار احوال است، این عقیده را هم به درون بینی و جان بینی حاصل کرده و مدعی است که هر کس در نفس خود درون بینی کند، این حقیقت را در می یابد و نیز بر همه کس از همین راه میکشوف و مشهود است که نفس در اراده های خود مختار است، و چیزی او را از این اختیار باز نمی دارد مگر ملاحظات و موانع خارجی، که بسا هست که انسان بر امری اراده

می‌کند که به میل و اقتضای نفس نیست، و برای مصلحت یا ملاحظات دیگر است و آن ربطی به مسئله جبر و اختیار چنان که محل بحث ما است ندارد، زیرا اگر نفس بنا بر مصلحت یا مقتضیاتی بر امری به غیر تمایل خود اراده کند، همین دلیل بر مختار بودن او است.



بنیاد فلسفه برگسن را در کمال اختصار بیان کردیم، ولیکن به قدر کفایت تفصیل دادیم تا بر خوانندگان چیزی دستگیر شود، اما مباحث مختلفی که برگسن در آن وارد شده و مورد تحقیق قرار داده و آن اصول مهم مسائل فلسفی است، به آن تفصیل نمی‌توانیم بیان کنیم، چون هر قدر به اختصار بکوشیم کتابی کلان خواهد شد، پس ناچار به اشاره می‌گذرانیم که همین قدر خوانندگان دریابند که آن دانشمند در چه مباحث فرو رفته و از آن بوستان برای دوستان چه تحفه آورده است.

مسئله جبر و اختیار را که به آن اشاره کردیم برگسن در همان رساله نخستین طرح کرده است، در کتاب دومی که انتشار داده و «ماده و حافظه» نام گذاشته است به تحقیق امر حافظه پرداخته است، از آن رو که رکن مهم وجود نفس خود آگاه را حافظه تشخیص داده است و مقصود از حافظه در اینجا اعم از خیال و حافظه است. یعنی هم حفظ محسوسات و هم حفظ معانی را شامل است.

اینکه حافظه رکن مهم وجود نفس خود آگاه هست، حاجت به شرح و بیان ندارد و به خوبی می‌توان دریافت که اگر حافظه نباشد و شخص هیچ چیز از گذشته را به یاد نداشته باشد دلیلی بر وجود نفس مستقل نخواهد بود، سخن در اینست که آیا حافظه از خواص ماده است؟ یا امری است مجرد از بدن؟ بعضی فیلسوفان و مخصوصاً از علمای ابدان مدعی شده‌اند که حافظه در مواضع معین از دماغ یعنی مغز سر جا دارد و به فاسد شدن آن نقاط مغز چنان که در بعضی از بیماری‌ها واقع می‌شود حافظه هم باطل و فاسد می‌گردد، پس حافظه خاصیت ماده است. برگسن با شرح و بسطی تمام در کتابی که نام

بردیم و در تصنیفهای دیگر خود با تحقیق در چگونگی حافظه و بیماریهایی که حافظه را مختل می‌سازد، به وجه علمی باز می‌نماید که، حافظه خاصیت منزه نیست؛ و فرق است میان حافظه و ذاکره، یعنی فرق است میان اینکه چیزی را در یاد داشته باشند و اینکه آن را به یاد بیاورند. حافظه یعنی آنچه تصویر اشیاء و معانی را در یاد نگاه می‌دارد، امر مادی و خاصیت دماغ نیست بلکه به عکس است، یعنی ماده حاجب حافظه و مایه فراموشی است و فقط ذاکره است که عمل دماغ است، تصاویر اشیاء و معانی همواره در حافظه مضبوط است، و هیچگاه محو نمی‌شود ولی دماغ همچون پرده است که بر حافظه کشیده شده، و ذاکره قوه‌ایست از دماغ که به موجباتی و در اوقاتی پرده را پس می‌کشد، و آنچه در حافظه مضبوط است به یاد می‌آورد. ذاکره عمل است و عمل کار بدن است، و دماغ که ذاکره را صورت می‌دهد جزئی از بدن است، ولی حافظه انبار صور است و صور ذوات نیستند بلکه معانی‌اند، و معانی در مکان نیستند بلکه در حرکت و تحول استمراری می‌باشند. کسانی که حافظه را خاصیت دماغ یعنی تن می‌دانند باز همان اشتباه را دارند که استمرار احوال را به نظر امر مکانی می‌نگرند.

حافظه که صور در آن مضبوط است راجع به زمان گذشته است، و در سطح خود آگاهی نیست بلکه در عمق است، ذاکره که عملی است که به واسطه آن صور را به یاد، یعنی سطح خود آگاهی می‌آورند تعلق به زمان حال دارد، و در واقع امر نامحسوس را محسوس می‌سازد پس متعلق به ماده یعنی تن است زیرا که زمان حال مرتبط به حس است، و حس به ماده تعلق دارد.

و چون به حقیقت بنگری امور گذشته معدوم نیستند. موجودند، فقط از منشا اثر بودن افتاده‌اند و فرق گذشته و حال اینست که، امور گذشته در عمل فعلی دخالت ندارند و آنچه در عمل فعلی دخالت دارد آن را حال حاضر می‌نامیم. شخص انسانی به زمان حال مشغول است، از آن رو که باید برای امر زندگانی عمل کند و از گذشته یعنی

از اموری که موجودند ، ولی درحافظه می‌باشند ، فقط آنچه را برای عمل زندگانی به کار می‌آورد و حاضر می‌کند ، پس فراموشی نسبت به امور گذشته از جهت اشتغال به امر زندگانی است پس اغراض زندگانی است که فراموشی و غفلت می‌آورد ، و اگر شخص از اغراض زندگانی وارسته شود امور گذشته همه برای او حاضر خواهد بود ، چنانکه به تجربه رسیده است که این حالت برای اشخاص در دم احتضار دست می‌دهد ، که جمیع اموری را که در مدت زندگانی ادراک کرده‌اند در يك آن به یاد می‌آورند از آن رو که در آن آن از دنیا دست شسته و وارسته شده‌اند .

تحقیقی که برگسن در امر حافظه و مسائل مربوط به آن کرده مبسوط است ، و منجر به تحقیقات و اظهار نظرهای بسیار در مباحث مختلف روانشناسی شده است ، از قبیل مبحث تداعی معانی و مبحث کلیات یعنی حقیقت آنها و چگونگی حصول صور کلیه در ذهن ، و نیز مبحث خواب و آنچه در خواب دیده می‌شود ، و مبحث فکر و اعمال دماغی و عقلی و روی هم رفته از همه تحقیقات به وجه بدیع علمی نتیجه می‌گیرد که امور عقلی یا نفسی محصول دماغ یعنی تن نیستند و انسان نفس یا روحی دارد مستقل از بدن و از دماغ ، که آن نفس در زمان است و در مکان نیست و شامل احوال گذشته است ، و احوال آینده را آماده می‌کند و با دماغ مناسبتی دارد که آن را به عمل وامی‌دارد ، و در آن هنگام به جهان مکانی مرتبط می‌شود و زمان حاضر را صورت می‌دهد ، و چون روح از تن مستقل است و مسئول تن نیست می‌توان معتقد شد که حیات او هم رسته به حیات تن نباشد و پس از تن باقی باشد .



سخن در نفس و خود آگاهی او مارا به گفتگوی تن یعنی جسم یا ماده کشانید . برگسن جهان جسمانی و مادی را چنان که بعضی از حکما ادعا کرده‌اند بی حقیقت نمی‌داند ، و می‌گوید ممکن است آنچه

ما از عالم مادی ادراك می‌کنیم نمایشها و ظواهر باشد ، اما اگر همین است البته حقیقتی هست که این قسم در نظر ما نمایش می‌یابد ، راست است که ما غیر از تصاویر چیزی درك نمی‌کنیم ، اما ناچار اصلی هست که این تصاویر عکس او است و چنین نیست که این تصاویر موهوم و بی‌حقیقت باشد ، فقط مخلوق و مصنوع ذهن یا دماغ ما باشد ، دماغ جزئی است از جهان مادی نه اینکه جهان مادی ناشی و حاصل از دماغ باشد .

جهان جسمانی امری است متصل واحد ، و تکثر و اختلافی که در آن دیده می‌شود به مقتضای عملی است که انسان مجبور است در محیط خود بکند ، چون باید در محیط خود عمل کند ناچار است آن را به اجزا قسمت نماید که در هر جزئی بتواند تصرف کند ، و این تجزیه و تقسیم را به توسط حواس و قوای مدرکه خود انجام می‌دهد ، پس ادراك انسان از اشیاء متناسب است با عملی که در آن اشیا باید بکند .

در هر حال جسمانیات تصاویری هستند که ادراك می‌شوند ، بعضی از آن تصاویر برای انسان تن را مصور می‌سازند و بعضی دیگر اجسامی را که بر تن محیط می‌باشند ، و این دو قسم از تصاویر بر یکدیگر تأثیر دارند و از یکدیگر متأثر می‌شوند ، به عبارت دیگر هر يك در دیگری حرکاتی احداث می‌نماید .

حرکت امری است حقیقی ، اما حقیقت حرکت آن نیست که مواضع متحرك را نسبت به نقاط مکانی نشان می‌دهد ، حقیقت حرکت تغییر حالت و کیفیت است و در نظر برگسن همه تغییر است و همه حرکت است ، اما متغیر و متحرکی در کار نیست و تصور حرکت را باید قیاس به نفس نمود که حرکتش به درون بینی دریافته می‌شود . در واقع حرکت انتقال چیزی نیست بلکه انتقال حال است .

پس اگر درست تأمل کنیم ، ماده نیز خود استمرار احوال است زیرا که عین حرکت و تغییر است ، اگر به نظر سطحی بنگریم مکان یا بعد مجردی لازم است تا حرکت در آن واقع شود ، ولیکن چون



به حقیقت برسیم خواهیم یافت که حرکت اصل است، و مکان یا بعد به واسطه حرکت در ذهن مصور می شود . در واقع ذهن خطا می کند که بعد را ثابت می گیرد ، و بر حرکت مقدم می پندارد و سببش اینست که چون عقل برای عمل کردن است محتاج است بداینکه چیز ثابتی فرض کند ، و سکونی قبل از حرکت قائل شود و حال آنکه نه زمان مجرد حقیقت دارد نه مکان یا بعد مجرد ، و این هر دو تصویری است که برای ذهن نظریه حاجت عملی دست می دهد و حقیقت استمرار و تحول احوال است .

این مبحث ماده و مناسبتش با روح و خود آگاهی، نیز تحقیق عمیق مفصلی است که ماقط اشاره ای از آن کردیم و برای تفصیلش بیش از این جا نداریم .



در کتاب معتبر خود که آن را تحول خلاق نامیده است، برگسن به تحقیق در امر حیات یعنی جان و جاننداری می پردازد ، و به این مناسبت در بحث تحول موجودات و رأی داروین وارد می شود ، و تصدیق می کند که موجودات جاندار در حال تحول و ارتقاء بوده و هستند ، و از مراتب بسیار پست و ساده آغاز کرده به مدارج کمال رسیده اند ، جز اینکه سیر حیات در راه کمال در چندین خط مختلف بوده است ، یکی از خطوط خط سیر گیاه است که مواد حیاتی و غذائی را مستقیماً از عناصر طبیعی می گیرد ، یکی دیگر خط سیر جانوران است که مواد غذائی را بیشتر از نباتات درمی یابند ، جانوران هم دو رشته بوده و دو نوع سیر کرده اند ، یکی رشته ای که منتهی به ظهور جانوران موسوم به هوام شده و مرتبه کمالش مورچه و زنبور است که به حالت اجتماع زندگی می کنند، دوم رشته ای که به جانوران استخواندار و چهارپایان رسیده ، و سرانجام به نوع بشر منتهی شده که آن نیز در زندگی محتاج به اجتماع است .

این دورشته از جانوران گذشته از اینکه چگونگی ساختمان بدنی آنها مختلف است وسیله ای که برای پیش بردن امر زندگانی دارند

نیز متفاوت است، به این معنی که چون جانوران باید در امر زندگانی تدبیر به کار ببرند قوه تدبیری در طبیعتشان نهاده شده است، که به واسطه آن به فطرت و بدون رویه عملیاتی می کنند، و آلات و ادواتی را که طبیعت به آنها داده است به کار می اندازند و امر زندگانی خود را پیش می برند. این قوه تدبیری فطری که آن را غریزه (۱) هم نامیدیم در همه جانوران هست، اما در جانوران رشته اول خاصه مورچه و زنبور عسل کاملتر است که به فطرت و غریزه لانه های مفصل می سازند و مهندسی می کنند و خوراک فراهم آورده ذخیره می نمایند، و امور اجتماعی خود را انتظام می دهند، اما جانوران رشته دوم چون درمدا رچ کمال بالا می روند تدبیر فطری و غریزی در آنها ضعیف می شود و قوه عقلیه (۲) جای آن را می گیرد، و تدبیر امور اجتماعی خود را به تعقل می سازند و تعقل به وسیله دماغ صورت می پذیرد، و تفاوت ظاهرش با غریزه اینست که، غریزه بدون اختیار عمل می کند و افمالش واجب است، و تصرف به کار نمی برد، ولی عملی که از تعقل سر می زند اختیاری است و عقل متصرف است، ولی چنانکه پیش ازین گفتیم، عقل هم مانند غریزه برای عمل کردن در ماده و به کار بردن مواد است به جهت حوائج امور زندگانی، و از این رو کار اصلی عقل اندازه گرفتن و به کمیت در آوردن اشیاء است به عبارت دیگر عقل در واقع مهندس است و کار عمده اش مهندسی است، و با ماده سرو کار دارد مگر آن مرتبه عالی از عقل که حاصیتش ادراک حقیقت است، و با کمیت کاری ندارد و متوجه کیفیت است و آن را درون بینی نامیدیم و از مادیت به روحانیت رسیده و از آرایش عمل و ارسته شده است، و این قوه ایست منحصر به انسان چنانکه می توان گفت، انسان جنس چهارم از جانداران است. (۳)

پس از آنکه قاعده تحول موجودات را قبول کردیم، این مسئله

---

#### Intelligence (۲)      Instinct (۱)

(۳) جنس اول گیاه جنس دوم جانورانی که به هوام منتهی

می شوند. جنس سوم جانورانی که به پستانداران منتهی می شوند جنس چهارم انسان.

پیش می‌آید که آنچه باعث تحول و تنوع موجودات می‌شود چیست؟ و چه چیز ماده را برمی‌انگیزد که به این صورت‌ها درآید؛ علمای طبیعی و داروین و اسپنسر آن را خاصیت خود ماده پنداشته‌اند که بر حسب تصادف و پیش‌آمد امور خارجی تغییراتی دست می‌دهد، و این صورت‌ها را پیش می‌آورد، و گفتیم که آنان جهان را به ماشین مانند کرده‌اند (۱) بعضی دیگر برای جریان امور طبیعی غایتی فرض کرده‌اند، که تحولات برای رسیدن به آن غایت است، مثل اینکه بر حسب ارادهٔ مسددرکی مانند ارادهٔ انسان واقع می‌شود (۲) تصور ماشینی جهان نظر به گذشته دارد، یعنی حال را نتیجهٔ ماضی می‌داند اعتقاد به علت غائی نظر به آینده دارد، یعنی حال را مقدمهٔ آینده می‌پندارد.

برگسن اگرچه به نظر جماعت دوم متمایل تر است، هیچک از این دو نظر را تمام و درست نمی‌داند و معتقد است که، در طبیعت قوه‌ایست که او را به سوی حیات می‌کشانند، و آن قوه را نشاط حیاطی می‌نامد (۳) که قوه‌ایست واحد ولیکن چون در ماده عمل می‌کند به واسطهٔ مقاومت ماده می‌شکافد، و مانند نارنجکی می‌ترکد و پخش می‌شود، و به شمه‌های بسیار منشعب می‌گردد، و به صورت اجناس و انواع و اصناف و افراد درمی‌آید، و باداروین و لامارک و پیروان آنان این اختلاف نظر را دارند که مانند ایشان ظهور اجناس و انواع را به تحول پیوستهٔ تدریجی نامحسوس نمی‌دانند، بلکه معتقد است که چون ماده مستعد شد اجناس و انواع ناگهان صورت می‌گیرند اینست که گفتیم، نشاط حیاتی مانند نارنجک می‌ترکد.

چون در احوال قوهٔ حیاتی با نظر تأمل می‌نگریم خاصیت اصلی او را چنین درمی‌یابیم که، جریانی است از تخمی به تخم دیگر و

(۱) واین رأی را اروپائیان **Mécanisme** می‌خوانند یعنی ترتیب ماشینی.

(۲) واین نظر را **Finalisme** می‌گویند یعنی اعتقاد به وجود غایت و مقصد.

**Elan vital** (۳)

مجرای آن بدن جانور یا گیاه است این قوه حیات که نهضت میکند ، اگر حرکت و اختیار را از دست داد و به حال خمود افتاد و به استفاده از موادی که در محل اوست اکتفا کرد ، گیاه می شود و اگر به حرکت درآمد و اختیار را به دست گرفت و میدان عمل خود را وسعت داد جانور خواهد بود ، و در جانوران می بینیم از جمله اجزاء بدن سلسله اعصاب مخصوصاً اهمیت می یابد ، چنان که کوئی همه اجزای دیگر بدن برای وجود او است و هر چه سلسله اعصاب روبره کمال می رود افعال جانور بیشتر مقرون به اختیار می گردد . گیاه و جانوری که اعصاب ندارد یا اعصابش ساده و بی پی ریه است از اختیار عاری است ، و افعالش موجب است و بنا بر این می توان معتقد شد که سلسله اعصاب است که منبع و مخزن اختیار در افعال می باشد .

نشاط یا نهضت حیاتی قوه ایست اصیل که در ماده عمل می کند ، و عجایب به ظهور می آورد و غریزه و عقل که پیش ازین به آنها اشاره کرده ایم ظهورانی از همین قوه می باشند ، پس اصل این هر دو یکی است و منظور از آنها هم يك چیز است ، و آن عمل کردن در ماده و تدبیر امر زندگی است . تفاوت غریزه با عقل اینست که ، غریزه آلات و ادواتی را که طبیعت در وجود جانور موجود ساخته به کار می برد ، اما عقل خود آلات و ادوات را از مواد بیجان می سازد و به کار می اندازد غریزه میدان عملش محدود است اما همان عمل را از آغاز به نحو کمال انجام می دهد ، عقل از آغاز به نحو کمال کار نمی کند و محتاج به پرورش است ، اما میدان عملش نامحدود است و بینهایت قابل ترقی و تکمیل است . غریزه مقرون به شعور نیست و خود آگاهی ندارد ، اما عقل خود آگاه است و این هر دو قوه همچنان که از یک قوه واحد یعنی نشاط حیاتی ناشی شده اند در این خاصیت نیز مشترکند ، که هر دو از وجودی به وجود دیگر به ارث منتقل می شوند ، اما غریزه ثابت و غیر مترقی است در حالی که عقل قابل ترقی است و از آنکه هست می تواند برتر برود . غریزه نمی جوید و می یابد اما عقل تا نجوید نمی یابد ، ولیکن عقل به جستجو چیزها می یابد که غریزه را بدان دسترسی نیست شعور و خود آگاهی برای اینکه خود را از قید

ماده آزاد کند از راه غریزه نمی تواند به مقصود برسد ، بلکه باید راه عقل را پیش بگیرد . غریزه چون با عقل مقرون شد و این هردو از آلائش اغراض عملی پاک و وارسته شدند ، روحانیت دست می دهد و جان بینی یا درون بینی میسر می گردد ، و چون این امر جز در انسان تحقق واقعی ندارد می توان گفت ، انسان اشرف مخلوقات و مقصد و غایت حیات است .

باری اصل و حقیقت وجود آن امر حیرت انگیزی است که نشاط حیاتی نامیدیم ، و آن غیر مادی و مجرد است اما در ماده عمل می کند ، و چون درست بنگریم اشیاء حقیقت ندارند بلکه فعل و حرکت حقیقتند همین قوه حیاتی که شعور و خود آگاهی هم خاصیتی از خواص او است ، چون قوس نزول می پیماید و بی نهایت به حال خمود درمی آید ماده می شود ، و چون در قوس صعود می رود و جنبش و نشاطش قوت می گیرد شعور و خود آگاهی است ، اینست که ماده به منزله مرگ است و خود آگاهی زندگی است . قوه حیاتی امری است که در حال حقیقت یافتن است و ماده امری است که از حقیقت عاری شده است ( ۱ ) نشاط حیات قوه ای نیست که مصرف شود ، بلکه خلاقیت دارد و همواره در کار خلق کردن و افزایش یافتن است .

اینست معنی « تحول خلاق » یعنی تحولی که خلاقیت دارد . کتاب تحول خلاق برگسن گنجینه ایست از تحقیقات عمیق ، که ما فقط اشاراتی از آن آوردیم و در آن کتاب با شرح و بسطی هر چه تا مآثر بیان شده ، و همه مبتنی بر مشاهدات و تجربیات علمی می باشد و جای بسی افسوس است که اینجا مجال نداریم بهمه آن تحقیقات بپردازیم ، و مطالب را به درستی توضیح کنیم ، و جاره نیست جز اینکه به این اشارات اکتفا کرده خوانندگان را به اصل کتاب مراجعه دهیم ، و بعضی نکات دیگر را که از آن کتاب استنباط می شود در مبحث آینده مذکور خواهیم داشت

---

( ۱ ) بنا بر این تحقیقات می توان گفت برگسن وحدت وجودی است .

پیش از این گفته ایم که آخرین تصنیف مهم برگسن کتابی است به نام «دو سرچشمه اخلاق و دین» در این کتاب ابتدا بحث می‌کند، در اینکه اصول اخلاقی یعنی آنچه احوال و آداب و عادات پسندیده شمرده می‌شود و مردم به تخلق به آنها و متابعت از آنها و احتراز از خلاف آنها مکلف می‌گردند، از کجا می‌آید؟ وجه باعث شده که مردم به اصول اخلاق گرائیده اند؟ سپس همین بحث را در باب دین می‌کند.

تحقیقات برگسن در این کتاب مانند تحقیقات دیگرش همه بسیار دقیق و متین، و مبتنی بر مطالعات تاریخی و اجتماعی و علمی بسیار در احوال حیوان و انسان و مدنیت می‌باشد، که با کمال تأسف باید از شرح آن خودداری کنیم ولی لازم می‌دانیم نتیجه آن تحقیقات را در چند کلمه به اختصار به دست بدهیم.

برگسن برای اخلاق و هم برای دین دو مبدا و دو سرچشمه قائل است، یکی سافل و یکی عالی. مبدا سافل صلاح هیئت اجتماعی است و مبدا عالی فیضی است که از عالم بالا می‌رسد.

توضیح این سخن در امر اخلاق اینست که بشر چنانکه معلوم است تنها و به انفراد امرش نمی‌گذرد و ناچار است که در جمعیت زیست کند، و انسان چه از جهت ماده و چه از جهت روح هر چند هر فردش برای خود شخصی است و شخصیت خود را از دست نمی‌دهد، ولیکن هر شخص در همان حال جزئی است از هیئت اجتماعی و بسته به آن است، و از این جهت امرش شباهت تام دارد به سلول‌هایی که هر يك وجودی خاص می‌باشند، اما مجموع آنها هیئت بدن را می‌سازد و آن سلول‌ها به تنهایی نمی‌توانند زیست کنند.

چون افراد باید در جمعیت زیست کنند و حالت اجتماعی نگهبان افراد است، پس حالت اجتماعی امریست واجب و باید محفوظ بماند، و محافظت هیئت اجتماعی محتاج است به اینکه افراد مقید به قیودی باشند و خود را مکلف به تکالیفی بدانند.

قیودی که در نزد افراد برای محافظت هیئت اجتماعی ضرورت

دارد ، در جانوران بر حسب طبیعت به صورت فطرت و غریزه درمی آید و در جمعیت‌های انسانی آن قیود را عقل مقرر می‌دارد ، و عمل انسان را که در اصل اختیاری و آزاد است عقل مقید به قواعدی می‌سازد که آداب و رسوم و اخلاق و تمدن را تشکیل می‌دهند .

پس ضرورت هیئت اجتماعی که امری است طبیعی ، و برای محافظت افراد تشکیل شده برای افراد مبدأ قیود ، یعنی تکلیف و قواعد می‌باشد و آن اجتماع از هیئت خانواده آغاز می‌کند ، و به هیئت شهری و کشور و ملت منتهی می‌گردد ، و بنابر این قواعدی که متابعت آنها برای انسان تکلیف می‌شود اصول تدبیر منزل و اخلاق و سیاست مدن را صورت می‌دهد .

جمعیتی را که به طریق مذکور ، یعنی بر حسب ضرورت وجود هیئت اجتماعی مقید به قواعد و رسوم می‌باشد ، برگسن جمعیت محدود می‌خوانند ، یعنی جمعیتی که در تقید به قواعد و رسوم نظرش محدود به صلاح رفق هیئت اجتماعی است ، و روحی که انسان را به متابعت این قیود برمی‌انگیزد روح مسدود یا محدود می‌نامند .

بعضی از محققان معتقدند که اخلاقی که هر فرد را دوستدار نوع می‌سازد ، و به کف نفس و احسان و فداکاری نسبت به دیگران و امیدارد نیز مبدأش همان است که برای جمعیت محدود مذکور داشتیم ، یعنی نفع و صلاح عامه ، ولیکن برگسن این عقیده را ندارد و تحقیق کرده است که گذشته از روح مسدود یا محدود که بیان کردیم ، يك روح باز یا نامحدود نیز هست که انسان را به عشق و ذوق برمی‌انگیزد و به دوستی نوع و احسان و فداکاری و امیدارد ، و این روح از برکت نفوس زکیه تولید می‌شود . و از انفاس قدسیه ایشان فیض می‌گیرد و این روح است که منشأ ظهور علم و صنعت و تمدن و فلسفه ، یعنی مایه قوه ابداع و خلافت است و سبب آزادی و وارستگی است ، و مقرون به دلیری و دلاوری است و راهی است به سوی خدا و در حقیقت از خدا به خلق می‌رسد ، این روح خود به خود باز است و بکل موجودات عشق دارد ، و شور برمی‌انگیزد ، اگرچه موضوع خاص یعنی معشوق مخصوصی هم نداشته باشد .

احوال و اخلاق ناشر از این روح که از برکت انفس قدسیه به وجود می آید مبدأ عالی دارد ، و چنانکه گفتیم از عالم بالا فیض می گیرد .

پس اخلاق دو قسم شد ، اخلاقی که طبیعت به فشار ایجاب می کند برای مصالح و حفظ هیئت اجتماعی و اخلاقی که نفوس قدسیه ایجاد می کنند ، بر حسب جاذبه ای که از عالم بالا می رسد ، و از ناحیه نشاط حیاتی است که امری است انهی ، و محض ترقی و کمال است برای افراد و هم برای هیئت اجتماعی .

اخلاق ناشی از مبدائی که اول مذکور داشتیم اخلاق سکونیست ، و اخلاق دومی اخلاق حرکتی است ( ۱ ) . اولی را می توان به عبارت در آورد ، دومی بیان حقیقتش دشوار است ، اولی تعلیمات منتسب به موسی است دومی تعلیمات عیسی و سقراط است ، اولی از اشخاص افاضه نمی شود بلکه ناشی از هیئت اجتماعی است و امریست دنیوی ، دومی هم اگر چه مربوط به دنیاست ولی امریست الهی ، و چون همه کس راه اتصالی به باطن دارد از نفوسی که باطن دارند فیض می پذیرد . پس آن اخلاق از اشخاص خاص به دیگران افاضه می شود .

اینست خلاصه بیان برگسن در اینکه اخلاق دو سرچشمه دارد اینک می رویم بر سر دیانت .

برگسن دیانت را با اخلاق از يك مبدأ نمی پندارد ، و لیکن بی مناسبت هم نمی داند به عقیده او دیانت هم مانند اخلاق دو قسم است ، حرکتی و سکونی ( ۲ ) که آن را طبیعی نیز می نامد .

در باب دیانت طبیعی یا سکونی تحقیق برگسن چنین است ، ک

---

( ۱ ) بنا بر اینکه در نظر برگسن سکون بی حقیقت است و نقص است و حرکت حقیقت و کمال است .

( ۲ ) سکونی و حرکتی بهمان نظر که در باب اخلاق گفتیم ، در واقع دیانت سکونی یا طبیعی برگسن که مصلحت هیئت اجتماعی آن را برمی انگیزد ، به اصطلاح ما دین باطل است و دیانت حرکتی را که فیض الهی است ما دین حق می خوانیم .



آنچه از احوال طبیعت استنباط می‌شود اینست که در نزد او جماعت بر افراد مقدم است ، و هیئت اجتماعیة اهمیتش بیش از اشخاص می‌باشد .

برای محافظت هیئت اجتماعیة طبیعت در جانوران غریزه را بوجود آورده است چنانکه پیش بیان کردیم ، اما انسان دارای عقل است و هرچند عقل و غریزه هر دو يك منشأ دارند ، و دو وجه مختلف از يك امرند ، و عاقل نیز بکلی فاقد غریزه نیست و لیکن عقل با غریزه این تفاوت را دارد که شخص را روبه آزادی و استقلال یعنی به—انفراد می‌برد، پس برای اینکه این تأثیر عقل در جدا کردن و منفرد ساختن اشخاص از جماعت جبران شود ، طبیعت عقل را با واهمه و متخیله و متصرفه مقرون ساخته است که انسان به آن وسیله قوهٔ جعل پیدا می‌کند و اختراعات و افسانه‌سازی و مانند آنها نتیجهٔ آنست ، و یکی از مظاهر این قوه وجود افسانه‌ها و اساطیر و اوهامی است که میان مردم ساخته شده و می‌شود ، و بنیاد دیانت طبیعی بر آنهاست ، و برگسن به تفصیل بیان می‌کند که چگونه این قوه مایهٔ پرستش اشیاء و جانوران و اشخاص بزرگ زنده و مرده و استقرار آداب دینی ، و مناسک و دعا و نماز و قربانی و نذورات و مانند آن می‌گردد.

در هر حال این قسم دیانت که مبنی بر اوهام است وسیله‌ایست که طبیعت برای محافظت هیئت اجتماعیة بر می‌انگیزد ، در مقابل تأثیر عقل که مایهٔ انفراد و تنهایی و جدائی شخص است از دیگران .

از جمله چیزها که موجب ظهور این قسم دیانت شده است اینست که ، انسان چون عاقل است قوهٔ تنبه دارد ، و تنها او است از میان همهٔ موجودات که متوجه به مرگ شده و یقین دارد که می‌میرد. و این علم او مایهٔ افسردگی او می‌شود و حال آنکه برای زندگانی نشاط لازم است ، پس چون عقل انسان را از بقای در دنیا مأیوس می‌کند ، آن قوهٔ طبیعی برای جبران افسردگی او بقای در آخرت را به نظر او جلوه گر می‌سازد و او را به زندگانی امیدوار و علاقمند می‌نماید ، و تأثیری از عقل را که برای زندگی مضرات باطل می‌کند .

دیگر اینکه قدرت جماعت و نیرومندی آن مخصوصاً در بدو

تشکیل هیئت اجتماعی بسته به وجود اشخاص است ، و بنا بر این بقای اشخاص برای جماعت واجب می نماید ، تا آنجا که محتاجند به اینکه پس از مرگ هم آن اشخاص را موجود و حاضر بدانند ، و این امر منجر می شود به اینکه اموات را بیرستند ، و خداوندی برای آنها قائل شوند ، و داستانها برای آنها بسازند و به مرور زمان بقای آن اشخاص به نحو اعتقاد به وجود يك بدن لطیف متصور می شود ، و لطافت آن بدن کم کم به اعتقاد به وجود روح منتهی می گردد ، و عقاید سخیفی که در باب اموات و ارواح آنان در میان مردم شیوع یافته شاهد این مدعاست .

دیگری آنکه انسان به واسطه قوه تمقل و توجه به اینکه از آینده و سرنوشت خود بیخبر است متزلزل و نگران می باشد ، پس فکرش مایل می شود که به غیب توسل بجوید و معتقد به وجود خداوندان و اشخاص فوق العاده که در امور او مؤثرند بشود ، و عملیات سحر و جادو و امثال آن نیز همین منشأ دارد ، سپس برای اقناع عقلا مبانی علمی و فلسفی نیز برای آن عقاید و عملیات ساخته می شود .

خلاصه اینکه : این قسم دیانت که آن را طبیعی و سکونی نامیدیم وسیله دفاعی است که طبیعت برای حفظ هیئت اجتماعی اختیار می کند . در مقابل افسردگی و نا امیدی که از عقل در ذهن تولید می شود و مایه انحلال جمعیت است .

اما آن قسم از دیانت که مبدأ عالی دارد ، مبدأش همان مایه دانشی است که در جانوران غریزه و در انسان عقل را به وجود می آورد از آن مایه دانش در انسان قوه اشراقی به ودیعه گذاشته شده که در عموم به حال ضعف و ابهام و محو است ، ولی ممکن است که قوت و کمال یابد تا آنجا که شخص متوجه شود که آن اصل اصیل در او نفوذ دارد ، مانند آتشی که در آهن نفوذ و آن را سرخ می کند به عبارت دیگر ، اتصال خود را به مبدأ درمی یابد و آتش عشق در او افروخته می شود ، هم متزلزل و خاثری که از عقل در انسان رخ کرده مبدل به اطمینان می گردد ، هم علاقه اش از جزئیات سلب شده به طور کلی به حیات تعلق می گیرد ، و می گوید : « عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست . »

این خال را می خواهید دین بخوانید ، می خواهید عرفان بنامید ، یا ایمان به غیب و به باطن (۱) بگوئید .

در این مقام برگسن شرح مفصلی می دهد ، در بیان وجد و حال و اتصال به مبدأ و شور و ذوق عارفان و زاهدان در یونان قدیم و خاور زمین ، خاصه هندوستان و عابدان مسیحی که مقام ولایت داشته اند ، و کم و بیش حق و حقیقت را مشاهده کرده اند ، آنگاه بی اختیار به افاضه پرداخته اند ، و حقیقتی را که خود به مشاهده دریافته اند خواسته اند به مردم دیگر نیز برسانند ؛ عشقی که آتش به جان ایشان افتاده تنها عشق مخلوق به خالق نیست ، بلکه مبدأش عشق خالق به کل مخلوقات است . یعنی از راه خدا به کل نوع بشر عشق می ورزد و این عشق غیر از آن محبتی است که ارباب عقل تعلیم می دهند که شخص باید ابناء نوع خود را دوست بدارد ، اینکار کار عقل است ، اما عشق عارف مبدأش همان نشاط حیات است که مبداء کل موجودات است ، نقاط حیاتی است که به اشخاص برگزیده افاضه شده و می خواهد بکل موجودات بسط یابد ، ولیکن این فوریت صورت پذیر نمی شود ، و ناچار باز محدود به جماعت قلیلی از مستعدان می گردد .

دیانت سکونی و دیانت حرکتی به عبارت دیگر ، دین و عرفان به یکدیگر مدد نیز می رسانند ، دین مقدمه ورود به عرفان می شود ، و عرفان عقاید عامه را صفا می دهد ، و اگر این امر عمومیت یابد نوع انسان به طور کلی به خدا نزدیک می شود .

در نظر برگسن عرفان کامل آنست که عرفا و عابدان مسیحی داشته اند ، و فردا کمل عارف حضرت عیسی بوده است ، یعنی آنکس که تعلیمات مسیحی منتسب به او است خواه وجود شخص عیسی حقیقت داشته یا نداشته باشد .

معرفت اساسی که از عرفان حاصل می شود چیست ؟ اینست که خدا عشق است و عشق خداست ، عشق خلاق است و خالق همانا عشق است ، عشق مایه خلاقیت است و خلقت نتیجه عشق است ، خالق یعنی خدا عاشق است و مخلوق معشوق است ، و چون مخلوق نتیجه خالق است

پس معشوق هم خود اوست .

بیان برگسن در این نیز مفصل و محققانه و عالمانه است ، ولی ما وارد آن تحقیقات نمی شویم که به اجمال گذراندنش دریغ است ، و به تفصیل پرداختن سخن را دراز می کند، وانگهی به گمان ما خوانندگان این کتاب با این معنی مأنوسند و می دانند که طفیل هستی عشقند آدمی و پری .

برگسن کتاب خود را ختم می کند به فصلی در حالت حالیه نوع بشر، و ترقیاتی که نصیب او شده است، و عدم تناسب بین ترقیات مادی و روحانی او ، و علت وقوع جنگها و وسیله جلوگیری از آنها و امیدواری به آینده انسانیت و امثال این مسائل که بیان آنها امروز با قضایائی که در دنیا واقع می شود مناسبت ندارد ، مختصر کلام اینکه : برگسن از راه علوم جدید به عرفان رسیده است .

# فهرست کسانی که نامشان در این

## کتاب آمده است

آدم	تن
ابوعلی سینا	جرمی بنتام
اسپینوزا	جمز میل
اسپنسر	حافظ
استورات میل	داروین
ارسطو	دکارت
ارنست رنان	ذیمقراطیس
افلاطون	ربرت مایر
اگوست کنت	رنوویه
انشتین	رزدنت
باباطاهر	زینون
برکلی	سعدی
برگسن	سقراط
برهانیدس	سنت آنسلم
بطلمیوس	سن سیمن
بوترو	شلینگ
بودا	شوینهاور
بیزمارک	شیلر
بیکن	عیسی
بردون	فخنر

فلوطين	لايبنيتس
فوريه	لتسه
فويه	ليتره
فيخته	مالبران
كارليل	مريم
كانت	من دوبيران
كالريج	ناپئون
كبرنيك	نيچه
كپلر	نيوتن
كلويستك	واگنر
كندياك	وونت
كاليله	ويكتور كوزن
كوته	ويليام جمن
كويو	هاتف اصفهاني
لاپلاس	هارتمان
لاك	هرقليطوس
لامارك	هكل
لامنه	هكل
لاوازيه	هميلتون
	هيوم

# فهرست کتابهایی که نام آنها در این کتاب آمده است

تحقیق در حقیقت مختاریت انسان	آینده علم
تحول خلاق	آینده علم بعدالطبیعه
تشریح ذهن انسان	احوال ضروری دانشمند
تورات	اختیار و رابطه علت و معلول
جهان نمایش و اراده است	اخلاق بی تکلف و بی پاداش
حدیث نفس فلسفی	اخلاق مبنی بر تصور نیرو
حقوق طبیعی	ادوار جهان
خنده	استمرار و مقارنه
خواست توانائی	اصول اخلاق
دایرة المعارف علوم فلسفی	اصول جانشناسی
دلاوران و دلایر پرستی	اصول روانشناسی
دوره فلسفه تحقیقی	اصول علم مدنیت
دوسر چشمه اخلاق و دین	امکان قوانین طبیعت
روانشناسی	انجیل
روانشناسی مبنی بر تصور نیرو	اندیشه ها در فلسفه طبیعت
روح جهان	انواع سیر باطنی انسان
زردشت چنین میگفت	بنیاد تحقیق در عام
زنداوستا	بیان فلسفه من
سرنوشت انسان	بیدینی آینده
سفر تکوین	پراگما نیسم

فلسفه و دین	سیاست تحقیقی
ماده و حافظه	سیر حکمت
مبادی نخستین	شفا
معلومات بیواسطه خود آگاهی	طریق وصول بزندگانی سعادتمند
مکالمات و قطعات فلسفی	علم
ملحقات و ضمائم	عقل منطوق
منشاء انواع	فکر و متحرک
نقادی در امر روحی	فلسفه اساطیر
نیروی روحی	فلسفه حقوق
یادگارهای کودکی و جوانی	فلسفه صنعت
	فلسفه وحی



# نامهای اماکنی که در این کتاب آمده است

اروپا	چین
آلمان	داننژیک
اسکاتلند	روم
امریکا	سویس
انگلستان	فرانسه
انگلیس	کونیگسبرگ
ایران	هند
بال	هندوستان
برلن	ینا
پاریس	یونان
پروس	

# فهرست اصطلاحات حکمتی که در این

## کتاب آمده با معادل فرانسوی آنها

( اصطلاحاتی که در جلد دوم فهرست کرده ایم )

(در اینجا تکرار نمیکنیم)

Satellites	اقمار
Composer	باهم نهادن (مرکب کردن)
Synthèse	باهم نهاد (ترکیب)
Thèse	بر نهاد
Poser	بر نهادن (وضع کردن)
Antithèse	برابر نهاد
Opposer	برابر نهادن
Objet	برون ذات (شیئی موضوع ، عین)
Objectif	برون ذاتی
Inconscient	بیخود
Dualiste	ثنوی
Intuition	جان بینی ، درون بینی
Biologie	جان شناسی
Con - moi	جز من
Cosmologie	جهان شناسی
Coi'moi	خود

Conscient	خودآگاه
Conscience	خودآگاهی
Chose en soi, être en soi	خود هستی
Intuition	درون بینی، جان بینی
Sujet	درون ذات
Subjectif	درون ذاتی
Dualiste	دو تا پرست
Dualiste	دو تا گو
Dualiste	دو حقیقتی
Rappel, souvenir	ذاکره
Psychologie	روانشناسی (معرفة النفس)
Esprit, âme	روح
Spiritualist, spirituel	روحي
Planètes	سیارات
Instinct	غریزه ، فطرت
Énergie	کارما به
Eclectisme	گل چینی
Criticisme	مذمت، نقادی
Surhomme	مرد بزرگتر
Moi, ego	من
Monothéiste	موجود
Inconscient	ناخودآگاه
Ame, soi' conscience	نفس
(Critique)	نقادی
Moniste	وحدتی
Monothéiste	یکتا پرست
Moniste	یک حقیقتی
Moniste, monotéiste	یکی گو

فهرست اصطلاحات علمی و حکمتی از زبان فرانسه

که در این کتاب آمده و برای آنها معادل‌هایی از فارسی

یا عربی ساخته شده است

(اصطلاحاتی که در جلد دوم فهرست کرده ایم تکرار نمی‌کنیم)

Abstrait	انتزاعی ، مجرد
Accident	عرض ، عارضه
Action	عمل
Action réflée	عمل انعکاسی
Activité	فعل ، فعالیت
Agent	عامل
Altruisme	غیرخواهی ، غیرپرستی ، نوعپرستی
Antithèse	برابرنهاد
Arekitecture	صنعت ساختمان
Athéism	انکار خدا
Atome	جزء لایتجزی
Beauté	زیبائی ، جمال
Biologie	جانشناسی ، معرفت حیات
Cause	سبب ، علت
Cause efficiente	علت فاعلی
Cercle	دور

<b>Chimisme</b>	شیمیائی
<b>Chose</b>	شیئی
<b>Chose en soi</b>	ذات ، ذات مستقل
<b>Composer</b>	با هم نهادن ، مرکب کردن
<b>Concentration</b>	تراکم
<b>Concordance</b>	توافق
<b>Concret</b>	متحقق
<b>Conscience</b>	خودآگاهی، تنبه ، مشعر